Die

Abendländische Messe

vom

fünften bis zum achten Jahrhundert

von

Prälat Dr. **Ferdinand Probst,**

Domherr an der Kathedralkirche und Professor an der Universität Breslau.

ALMA COLLEGE
264.229
LIBRARY
P941
Los Gatos, Calif.

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

Münster i. W. 1896.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

59387

Imprimatur.

Monasterii, die 10. Januarii 1896.

de Noël,
Vicarius Episc. Gen.

Seiner Eminenz,

dem hochwürdigsten Cardinal und Fürstbischofe
von Breslau,

Georg Kopp,

Ritter hoher Orden,

widmet diese Schrift in tiefster Ehrfurcht

der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dieabendlandisch0000vari

Vorwort.

Mit diesem Buche schliesst der Verfasser seine Arbeiten über die christliche Liturgie. Die erschienenen drei Bände (Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen, 1870. Verlag der Laupp'schen Buchh. — Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines. Münster i. W. 1892. Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchh. — Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893. Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung), wie der vorliegende vierte, haben Gebrechen und Lücken, dessen bin ich mir wohl bewusst. Man erwäge jedoch, dass es eine Geschichte der alten christlichen Liturgie nicht gibt, und deswegen der Stoff unmittelbar aus den Quellen geschöpft werden musste, die gegen 150 Folianten umfassen. Man kann ferner mit Recht einwenden, ich habe das handschriftliche Material nicht benutzt. Allein aus den ersten fünf und sechs Jahrhunderten werden wenige noch nicht veröffentlichte Handschriften vorhanden sein, und weil die Mauriner Ausgaben der Kirchenväter für liturgische Zwecke kaum, jedenfalls nicht genügend, benutzt werden, hielt ich diese Aufgabe für die erste und wichtigste, und begnügte mich damit, für eine künftige Geschichte der katholischen Liturgie einige brauchbare Bausteine zu liefern.

Was den vorliegenden Band betrifft, so legte ich das Haupt-Gewicht auf die Missa quotidiana, da von den Sacramentarien in dem genannten Bande die Rede war. Von der mailändischen Tagesmesse konnte ich blos constatiren, dass die Ambrosianische nicht mehr vorhanden ist, so dass für sie die Ambrosianischen Schriften die Fundgrube sind, deren Zeugnisse die Liturgie des vierten Jahrhunderts enthält.

Um so bedeutender ist das irische Stowe-Missale. Es ist mir zwar leid, dass ich von meinen Vorgängern auf diesem Gebiete, Grisar und Bäumer, abweichen musste, denn ihnen verdanke ich den Text dieses Missale. Nach sorgfältiger Prüfung dieses Textes kam ich aber zu dem Resultate, das irische Missale sei die Missa quotidiana der römischen Liturgie zur Zeit des Papstes Coelestinus, welche der h. Patricius im Jahre 432 nach

Irland brachte. „Die erste Hand“ hat diese Messe nach dem Gregorianum reformirt, der im achten Jahrhunderte lebende irische Patriot Moel Caich restaurirte hingegen in seinen Zusätzen (mit wenigen Ausnahmen) die alt-irische oder patricische Messe, so dass, nach meiner Auffassung, das Stowe-Missale die Missa quotidiana zu dem Leonianischen, Gelasianischen und theilweise Gregorianischen Sacramentar bildet. Die Gründe hierfür liefert das gegenwärtige Buch.

In den letzten Decennien sind zwar mehrere Erklärungen des römischen Missale erschienen, das vorliegende macht denselben aber keine Concurrenz. Jene geben sowohl einen wörtlichen und erbaulichen, als rubricistischen Commentar zum heutigen Missale, nebst manchen historischen Notizen, eine historische Darstellung, wie das Gregorianische oder jetzige Missale entstanden und geworden ist, sucht man jedoch vergeblich. Diesen Mangel zu ergänzen, bestrebte ich mich, und weil die genetische Entwicklung eines Ritus den besten Aufschluss über sein Wesen gibt, sollte die historische Erklärung der römischen Messe, mit der sich dieses Buch beschäftigt, auch das Verständniss derselben fördern. Sie hat zwar durchweg den Löwen-Antheil erhalten, doch bin ich deshalb nicht der Ansicht, sie sei allein berechtigt. Weil man aber gewohnt war, die historische Erklärung allzu stiefmütterlich zu behandeln, stellte ich sie in den Vordergrund. Zur Vollständigkeit wäre noch Manches erforderlich, aber wer würde ein noch umfangreicheres Buch, das weder blos praktischen Zwecken, noch zur Unterhaltung dient, lesen?

Die gallische Messe, die als Abhandlung in der Zeitschrift Katholik, Mainz 1886, I. erschien, und die spanische Messe, die ich in der Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, XII. Jahrg., veröffentlichte, haben manche Aenderungen erfahren. Besonders verbreitete ich mich ausführlicher über den Ursprung und die Eigenthümlichkeiten der gallischen Messe.

Ich schliesse die vier Bücher über die Geschichte der katholischen Messe, die mir viele Mühe, aber auch viele Freude gemacht haben, mit dem alten Spruch: „Gelobt und gepriesen ohne End' sei das allerheiligste Altarssacrament.“

Am Feste des h. Gregorius d. Gr. 1895.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Seite

Tagesmesse und Sprache der Messfeier 1

Erster Theil.

Mailändische Messe.

Erstes Kapitel.

Von dieser Messe im Allgemeinen.

§. 1. Reform derselben durch Ambrosius 8
§. 2. Ambrosianisches Sacramentar 9
§. 3. Die mailändische Missa quotidiana 11
§. 4. Text der Pamelischen Missa quotidiana 14

Zweites Kapitel.

Erklärung des Messordo.

§. 5. Vorbereitungs- und Katechumenenmesse 19
§. 6. Messe der Gläubigen 22
§. 7. Schluss derselben 25

Zweiter Theil.

Irische Liturgie.

Erstes Kapitel.

Irische Missionäre und Ursprung ihrer Liturgie.

§. 8. Ninian, Palladius, Patricius 28
§. 9. Fortbildung der irischen Messe 31
§. 10. Stowe-Missale und Missa romana quotidiana 34
§. 11. Columbanus und das Bobbio-Missale 35

Zweites Kapitel.

Das Stowe-Missale.

§. 12. Handschrift dieses Missale 40
§. 13. Text des Stowe-Missale. 43

Drittes Kapitel.

Commentar zu diesem Missale.

§. 14. Vorbereitung zur Messe 56
§. 15. Die Katechumenenmesse im Allgemeinen 60
§. 16. Lesung und Graduale 64
§. 17. Gebet für die Gläubigen und Katechumenen 66
§. 18. Lesung und Symbolum 69
§. 19. Opferung 72
§. 20. Präfation und Benedictus 75
§. 21 Canon Gilasi und Oration Te igitur 78

Seite
§. 22. Communicantes und Hanc igitur oblationem 80
§. 23. Von der Consecration bis Nobis quoque peccatoribus . . 83
§. 24. Nobis quoque peccatoribus und Schluss des Canons . . 89
§. 25. Brodbrechung. Vater unser. Pax 92
§. 26. Communion und Postcommunion 96

Dritter Theil.

Römische Messe.

Erster Abschnitt.

Die römische Messe vor Gregor I.

§. 27. Quellen der römischen Messe 100
§. 28. Vorbereitung auf die Messe 102
§. 29. Eingang der Messe, Lesungen; Perikopen 104
§. 30. Bestandtheile der Lesungen. Predigt 106
§. 31. Graduale und Alleluja 109
§. 32. Gebete über Katechumenen und Büsser 112
§. 33. Gebet für die Gläubigen 116
§. 34. Umgestaltung der Oratio pro fidel. und Kyrie eleison. . . 122
§. 35. Collecte 126
§. 36. Introitus. 127
§. 37. Symbolum 129
§. 38. Oblationsritus 132
§. 39. Canon actionis 137
§. 40. Präfation 140
§. 41. Trisagion und Diptychen 145
§. 42. Oration: Te igitur und Memento 148
§. 43. Communicantes. Einschaltung 153
§. 44. Fortsetzung. Namen der Martyrer 158
§. 45. Memento defunctorum 164
§. 46. Hanc igitur oblationem 165
§. 47. Oration: Quam oblationem 168
§. 48. Consecration 170
§. 49. Opfergebete: Unde et memores und Supra quae . . . 173
§. 50. Epiklese. Supplices te rogamus 177
§. 51. Exomologese. Nobis quoque peccatoribus 180
§. 52. Vater unser 182
§. 53. Doxologie. Schluss des Canons 187
§. 54. Benediction 190
§. 55. Friedenskuss 198
§. 56. Brodbrechung. 199
§. 57. Commixtio 203
§. 58. Communion 206
§. 59. Gebete nach der Communion 211

Zweiter Abschnitt.

Die Gregorianische Messe.

Erstes Kapitel.

Allgemeines über diese Messe.

§. 60. Gregors Reform 212
§. 61. Die Minister des Gottesdienstes überhaupt u. der Messe insbes. 216

Seite
§. 62. Zeit und Ort der Messe 223
§. 63. Römische Kirchen 227

Zweites Kapitel.

Die Messe im Einzelnen.

§. 64. Eingang der Messe 229
§. 65. Die Einleitung des Gregorianischen Sacramentars . . . 231
§. 66. Opferung 236
§. 67. Präfation und Trisagion 242
§. 68. Oration Te igitur und Memento vivorum 244
§. 69. Communicantes und Hanc igitur oblationem 247
§. 70. Von der Consecration bis zur Epiklese 250
§. 71. Epiklese und Memento defunctorum 252
§. 72. Embolismus 256
§. 73. Friedenskuss und Brodbrechung 259
§. 74. Communion und Schluss 261

Vierter Theil.

Gallische Messe.

Erster Artikel.

Ursprung und Eigenthümlichkeiten derselben.

§. 75. Römischer Ursprung 264
§. 76. Orientalischer Ursprung 268
§. 77. Eigenthümlichkeiten derselben 271

Zweiter Artikel.

Die gallische Messe des 4. Jahrhunderts.

§. 78. Katechumenenmesse 277
§. 79. Dankgebet. 284
§. 80. Von der Consecration bis zum Schluss 289

Dritter Artikel.

Die gallische Messe des 5. Jahrhunderts.

§. 81. Die ältesten Nachrichten über sie 293
§. 82. Das Mone'sche Missale. 296
§. 83. Ueberschriften und Reihenfolge der Gebete 300
§. 84. Collecte 301
§. 85. Oratio post nomina; Friedenskuss 304
§. 86. Contestation und Trisagion 306
§. 87. Consecration und Postsecreta 310
§. 88. Vom Vater unser bis zum Schluss 314

Vierter Artikel.

Die gallische Messe des 6. Jahrhunderts.

§. 89. Quellen für ihre Darstellung 315
§. 90. Beginn der Katechumenen-Messe 318
§. 91. Lesungen 320
§. 92. Zwischen-Gesänge und Gebete 323
§. 93. Predigt und Gebete 325
§. 94. Opferung 328

Seite

§. 95. Gebete bei der Opferung; Diptychen; Collectio post nomina; Friedenskuss 331
§. 96. Contestation 336
§. 97. Trisagion und Post sanctus 336
§. 98. Consecration 338
§. 99. Post secreta 341
§. 100. Brodbrechung und Commixtio 344
§. 101. Vater unser und Benediction 346
§. 102. Communion 349

Fünfter Artikel.

Die gallische Messe im 7. u. 8. Jahrhundert.

§. 103. Der Ritus derselben im Allgemeinen 353
§. 104. Missale gallicanum vetus 354
§. 105. Missale Francorum 356
§. 106. Sacramentarium Gallicanum 359
§. 107. Rückblick auf die Entwicklungsstufen der gallischen Messe . 365

Fünfter Theil.

Spanische Messe.

Erstes Kapitel.

Die spanische Messe im Allgemeinen.

§. 108. Name und Ursprung 367
§. 109. Die spanische Messe in den ersten 4. Jahrhunderten . . 374
§. 110. Ereignisse im 5. u. 6. Jahrhundert 379
§. 111. Synoden im 6. u. 7. Jahrhundert 382
§. 112. Verfasser der reformirten Messe 390

Zweites Kapitel.

Die spanische Messe im Einzelnen.

§. 113. Das Missale mixtum 397
§. 114. Introitus (Officium) 399
§. 115. Lesung 402
§. 116. Zwischengesang und Gebete 405
§. 117. Opferung 410
§. 118. Fürbitten und Diptychen 415
§. 119. Pax und Illatio 417
§. 120. Trisagion und Consecration 419
§. 121. Oratio post pridie 422
§. 122. Symbolum, Fractio, Vater unser, Memento 428
§. 123. Benedictio, Commixtio 432
§. 124. Communion und Schluss 434
§. 125. Reconstruction der alten spanischen Messe 437
Schlusswort 443

Personen- und Sachregister.

Acoluthen 204, 221.
Actio 139.
Adesto Jesu 421.
Agapitus 203, 351.
Agnus Dei 96, 260.
Albericus 70.
Aldhelmus 89, 92.
Aius 319.
Alleluja 111, 234, 331, 405, 411.
Altar 208, 225, 292, 350, 411.
Altartücher 329, 331, 411.
Ambrosius 8 f.
Ambrosiaster 116.
Amorica 28.
Analogium 322.
Anamnese 173, 312, 341, 423. cf. Unde et memores.
Anastasia cf. Felicitas.
Anathleticus 85.
Andreas Ap. 257.
Anicet Papst 270.
Ante conspectum 41, 89, 104.
Ante oculos 47. 67.
Antiphon 94, 211, 262, 318, 428. cf. Introitus.
Antithesen 77, 146.
Apollinaris Sidonius 295, 354, 380.
Apostol. Constitutionen 118, 183, 195, 259, 289, 378, 418.
Apostolus 107, 234.
Arcandisciplin 148, 278, 291, 428.
Arcarius 222.
Arianer 290, 429.
Athaulf 379.
Aufschriften über Gebete 34, 38, 358, 362, 386.
Augmentum 61, 62, 73.
Augustinus 72, 192, 196.
Avitus 293, 316, 352.
Azevedo 398.

Baeumer 31, 48, 93, 254.
Baptisterium 224, 226.
Benediction (Oration) 190, 257, 292, 314, 347, 432.
Benediction vor und nach den Lesungen 15, 21, 64.
Benedictus Abt 115.
Benedictus VII. 131.
Benedictus (Oration) 76, 144, 146, 309, 324, 337.
Berno 131.
Beroldus 20.
Bickell 65, 371.
Bigradualis 46, 64.
Bilder 224.
Bobbio 34, 68, 360.
Bona 65, 126, 391.
Brodbrechung 199, 442. cf. Commixtio.
Büsser 58, 112, 113 f., 382, 407.
Burgund 382.

Caesarius v. Arles 197, 294, 316, 321, 325.
Cancellen 207, 411.
Canon Gilasi 78. actionis 132, 214, 384. Schluss desselben 92, 183, 187, 426.
Canticum trium puer. 324, 405.
Cappadocien 271.
Cardinalpriester 218, 226.
Cathedra 226.
Catholica 441.
Charfreitagsliturgie 108, 119, 246.
Chlodwig 365, 380.
Chrysogonus 162.
Chrysostomus 1, 4.
Clemens R. 6.
Codex Fuldensis 66. Mutin. 263. Ottob. 57, 90, 161.
Coelestinus 104, 107, 109 f., 118. 128.
Collecte 60, 120, 126, 301, 326.

Columbanus 36, 66, 68.
Comes 106.
Commixtio et confractio 18, 25, 27, 92, 93 f., 199, 203, 205, 259 f., 344, 392, 429, 433.
Communion 27, 96 f., 206, 208, 211, 261, 292, 349 f., 396, 434, 436.
Communicantes 24, 86, 151, 158, 247, 276, 306, 332, 416. Einschaltung in dasselbe 81, 84, 153, 384.
Compagus 219.
Confirmare 204, 262 = Kelch spenden.
Confiteor 104.
Consecration 33, 170, 236, 250, 289, 310, 338, 341, 395, 421, 425.
Constantinopel 215.
Contestatio 294, 306, 335, 362.
Coopertorium 329.
Cornelius et Cyprianus 87, 159, 162.
Corona 201.
Corporale 329, 411.
Cosmas et Damianus 163.
Credimus Domine 93. cf. Trecanum.
Cyprianus 388.

Daemonen 300.
Dalmatica 213, 219.
Damasus 8, 29, 75, 369, 376.
Dankgebet 284, 419, 438.
Deus qui culpa 62. D. qui diligentibus 46, 63.
Defensores 222.
Depositio episcop. et martyrum 159, 372.
Diaconen 105, 206, 219, 234, 403, 411.
Diaconium 228.
Diptychen 147, 262, 332.
Dionysius 201.
Discoopertio 49, 331.
Dominica Quadrag. 20.
Dominus vobiscum 384, 401.
Doxologie 26, 64, 92, 183, 188, 343, 426, 441.

Embolismus 26, 256, 347, 430 f.
Ephesus 341.
Epiklese 177, 252, 310, 313, 342, 424 f. cf. Supplices te.
Ἐπιούσιος 5.
Epiphanie 371, 400.
Eucharistie 289, 339, 343, 420.
Eulogien 351.
Eurich 380, 382.
Evangelium (lesen) 105, 107, 121, 235, 280, 322, 325.
Evangelienbuch 322, 325.
Exomologese 180, 313, 426. cf. Nobis quoque pecc.

Fabiola 114.
Felicitas, Agatha, Lucia 89.
Felix II. 112, 115.
Fermentum 199, 202 f., 261.
Flaccus Illyric. 67, 101.
Francorum imperium 4.
Franz 185.
Friedenskuss 94, 198, 259, 272, 306, 349. cf. Pax.
Fructuosus 375, 378, 409.
Fürbitten 150, 427. cf. Memento.
Fusskuss 235.

Gallische Messe, Ursprung 264. Eigenthümlichkeiten 271.
Gams 369, 374, 382, 387, 397, 402.
Gebets-Aufschriften. cf. Aufschriften.
Gelasius 41, 107, 113, 124 f. 178, 426.
Gennadius 294.
Gerbert 255.
Germanus 274, 281, 316, 320, 329.
Gloria in excelsis 57, 61, 233. cf. hymn. angelic.
Gothen 373.
Gottesverehrung 278.
Graduale 64, 108. cf Responsorium.
Grata tibi 49, 73.
Greith 34.
Grisar 41, 90, 96, 142.
Gregor I. 56, 123, 184, 212.
„ Tur. 274, 296, 300, 316.

Hanc igitur oblat, 82, 165, 249, 338, 359, 440.
Handauflegung 415.
Has oblationes 49, 75.
Hermenegild 381.
Hieronymus 102, 106, 114, 145, 151, 182 f., 193, 207.
Hilarius Diacon 174, 192.
„ v. Poit. 270, 277, 376.
Hoppe 425.
Hosanna 145.
Hosius v. Cordov. 376.
Hymnen 389.
Hymnus angelicus 21, 57, 61, 233.

Illatio 1, 418 f.
Incensatio 69, 135, 230, 414.
Ingressa 21.
Innocentius I. 102, 147 f., 203, 264 f.
Introitus 110, 127, 232, 267, 399.
Joannes Ap. 269.
„ u. Paulus 163.
„ v. Saragossa 396.
Jovinian 87.
Irenäus 4, 270.
Irland 28.
Irische Messe 29 f. Rubriken 76.
Isidor v. Sevilla 374, 377, 390 f., 417, 419, 422.
Itala 70, 402.
Judica psl. 104.
Julianns 375, 378, 396.

Katechumenen (u. Büsser) 60, 68, 104, 109, 112, 233, 277, 282, 318, 327.
Katechumenenmesse 19, 102, 113, 231, 277, 318, 389, 406, 437.
Kelch 226, 240, 437.
Kirchen (römische) 227 f.
Kirchweihe cf. Weihe.
Kirchenjahr 271, 365, 376.
Kleider (priesterliche) 50, 103, 219.
Kreuz 404, 429.
Kyrie eleis. 122, 233.

Landulphus 12.
Laurentius 160.
Leander v. Sev. 390.
Lectio continua 60, 105.
Lectionarium Luxov. 39.
Lectores 104, 108.
Leo I. 109, 140, 154, 158.
„ III. 129.
Leonianum 65, 97.
Leovigild 381.
Lesleus 368, 369, 398, 421.
Lesungen 15, 21, 60, 64, 68, 70, 105, 107, 128, 233, 235, 273, 320, 361, 402, (cf. Evangelium) der Martyreracten 107, 320, der Paulinischen Briefe 107.
Liberianischer Catalog 158.
Liber comicus 402.
Liber omnium offerentium 411.
„ dogmatum 35, 69.
Liberati a malo 430.
Lichter 108.
Litanie 20, 43, 56, 90, 103.
Liturgie cf. Messe.
Luxeuil 36.

Mabillon 13, 317, 333, 355, 357, 359.
Mac Carthy 40.
Magistretti 20.
Manuale 13.
Manipel 220.
Marcellinus et Petrus 92.
Maria 25, 86, 87, 158, 417
Marius Victorinus 5, 143.
Martene 316.
Martinus 391.
Martyrer-Acten 299.
Melchisedech 174, 193.
Memento 79, 82, 84, 88, 147, 149, 164, 245, 253, 292, 354, 416, 427, 431, 434, 441.
Messe, mailänd. 8. irische 28. röm. vorgreg. 102. greg. 202. gallische 264, 277, 294, 315, 365. spanisch-goth. u. mozarabische 367, 368. irisch-gregor. 33, 75.
Messe, tägliche 223. sonntägl. 223, 333, 361, 362. Tagesstunde 224. Dauer u. Ort 224. Verlassen derselben 197. täglich dieselbe 1, 212. verschieden 3, 315, 353, 383.
Miltiades Papst 202.
Missa, Wort 223, 352. Wesen 279.
Missa quotidiana 2, 3, 29, 34, 56, 124, 232.
Missale des Flaccus Illyric. 101. Francorum 356. gallic. vetus 354. gallic. (Bobbio) 359. gothicum 317. mixtum 368, 378, 397. das des Mone 295. Mutinens. (Modena) 100, 103, 132, 263. Romens. 37, 360, 364.
Mochta 35.
Moel Caich 34, 43.
Moehler 380, 381.
Mommsen 159.
Morinus 356.
Mozarabisch 364, 368.
Muratori 13, 197.
Musäus 294.

Namen der Martyrer 87, 89, 158, 248, 292.
Nicetius 325.
Ninian 28.

Nobis quoque peccator. 89, 180 f., 256, 313, 441. cf. Exomologese
Notarien 222.

Oblationsritus 16, 22. — 72, 75, 135 — 132, 135, 240. — 273, 304, 338, 362 — 410, 413.
Officium 399.
Officia propria 373.
Opfer 72, 236, 312. Opfer u. Abendmahl 188, 261, 348.
Opfergebete 133, 135, 241, 312, 333, 348. 423.
Opfer für Cleriker und Arme 414.
Orationes et preces 62, 358.
„ septem 393.
Orationen nach den Lesungen 64, 109, 111.
Oratio pro fidelibus 21, 66, 116, 120, 124, 233, 246, 283, 303, 326, 408.
Oratio ad pacem 363, 418.
„ post nomina 301, 304, 333, 417.
„ post sanctus 309, 325, 336.
„ post secreta 311, 341.
„ post pridie 422.
„ pro regibus 358.
Oratorium 226.
Ordnungen in der Kirche 216.
Ordines Rom. I. 56, 59, 123, 203, 257. VII. 68, 72, 105, 120. IX. 65.
Oremus 401.

Palla 329, 411.
Palladius 30.
Pallium 217.
Pamelius 9, 11, 14.
Papst 8, 102, 217.
Papst-Catalog 158.
Partikeln der Hostie 419, 435.
Patene 200, 226, 329.
Patriarchalkirchen 227.
Pax et caritas 94, 259, 340, 349. cf. Friedenskuss.
Pax vobis 104, 404, 437.
Peccavimus Domine 43, 56.
Perikopen 105, 234.
Petri oratio 45. 62.
Petrus v. Lerida 377.
Περιούσιος 5.
Picten 28.
Pinius 374.
Pipin 358.
Planeta 229.
Polycarp 268.
Postulatio 284, 291.
Post precem 140, 149.
Pothinus 270.
Praefatio (oration) 324. cf. Collecte.
Praefatio (V. D.) 10, 76, 140, 242. 284. 307, 335, 363. cf. contestatio u. illatio.
Predigt 108, 235, 325, 406.
Primat 277, 293.
Procession 200, 273 f., 323, 329 f., 354.
Profuturus 383.
Prophetia 301, 320.
Prosphone 67, 120.
Prosphora 1.
Prosper Lambert 89, 182.
Prudentius Clem. 372.
Psalmengesang 103, 104, 109, 135.
Psalmus bigradualis 64.

Quam oblationem 17, 83, 168, 250, 440.
Quatembermessen 65.
Qui pridie 421.

Reccared 381, 428.
Reconstruction der gall. Contestat. 308, u. der span. Messe 379, 382, 437.
Reform Gregors 212.
Requiemmesse 167.
Rösler 368, 371.
Responsorium 234.
Rogo te 14, 21, 59, 103.
Romensis 375.

Sacellarius 222.
Sacramentar 2, 9, 11, 100, 231, 353, 365.
Sacrificium = Offertorium 412.
Salutatorium 224.
Sancta sanctis 207, 432 f.
Schmitz 68, 282.
Schola 221.
Scholasticus 191, 197, 256, 259.
Scrutinien 61, 121, 249.
Secreta 136, 241, 311.
Secretarium 224.
Segnung von Früchten 189., der Nupturienten 196.
Semidiscoopertio 49, 331.
Septuaginta 4.
Signaculum 272.
Silentium 108, 403.
Silvia 111, 270.

Sindon 15, 239.
Siricius 87, 91, 163, 401.
Sonntagsmessen 333, 342, 398.
Sonus 334.
Sozomenus 109, 114.
Sprache der Messe 3, 71.
Stowe-Missale 43, 161, 257.
Subdiaconen 105, 220, 234.
Sulpitius 277, 280.
Supplices te rogamus 177, 252, 342, 423, 440. cf. Epiklese.
Supra quae 174, 251, 312, 342, 423, 440.
Suscipe s. Trinitas 134.
Symbolum 22, 33, 42, 70, 129, 131, 386, 395, 428.
Synaxis 1.
Synode von Agatha 323. Auxerre 329, 350. Braga 383, 386, 414. Emerita 414. Epaon 327, 353. Gerunda 382, 383. Hippo 104, 106. Macon 328. Orange 121, 326, 327, 329. Rouen 350, 351. Toledo I. 405, III. 386, 428, IV. 387, 407, 414, 433, 436. XI. 308. Tours 343, 350, 429. Vaison 122, 146, 312, 325, 332. Valencia 121, 328, 406. Vannes 353.

Tarraco 374, 375.
Taufe 400.
Te igitur clement. pater 79, 148, 244, 364, 420, 440.
Te praestante 426.
Tertullian 265, 443.
Theodorich 380.
Titelkirchen 145, 244, 309, 319, 325, 326.
Toledo 387, 397.
Trecanum 93, 307, 352.
Trisagion 145, 244, 309, 319, 325, 336, 419.
Tunica 59, 220.

Unde et memores 173, 251, 341, 423, 440. cf. Anamnese.
Ursprung der alt. gall. u. span. Messe 264, 368.

Vater unser 26, 93, 182, 276, 314, 344, 346, 389, 430.
Veni Domine sanctificator 78, 331, 413.
Verkündigung v. Festen u. Fasten 138, 188.
Vicedominus 223.
Vigilius papa 150, 156, 378, 384.
(de) Vocatione gentium 117.
Vorbereitung auf die Messe 1, 19, 56, 102.

Walafrid Strabo 139.
Weihe der Kirchen, Altäre, Oratorien 225, 226.
Weingefässe 240.

Ximenes 368, 397.
Xystus 161.

Zacharias papa 197.
Zephyrinus papa 200.
Zwischengesänge 323.

Corrigenda.

Seite 21 Zeile 23 von oben lies: Coelestinus statt: Cornelius.
„ 73 „ 10 „ „ „ Ter canitur statt: Ter igitur.
„ 114 „ 4 „ „ „ zwei Klassen statt: drei Kl.

Einleitung.

Tagesmesse und Sprache der Messfeier.

Bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts war die christliche Liturgie des ganzen Erdkreises die eine, katholische und apostolische. Papst Damasus verschaffte dem Kirchenjahre Einfluss auf sie, wodurch ihr Ritus, bei voller Einheit des Wesens, eine Gestalt erhielt, welche die orientalische Messe von der occidentalischen bis zur Stunde unterschied. Aus dem einen Stamme der apostolischen Messe wuchsen die genannten zwei grossen Aeste oder Riten hervor.

Das Wort des Chrysostomus, die Eucharistie werde an den Festtagen wie an Ostern gefeiert [1]), findet auf die morgenländische Liturgie aller Jahrhunderte Anwendung. Die Griechen und Orientalen überhaupt lasen und lesen jeden Tag dieselbe Messe, weil sie vom Kirchenjahr nicht influenzirt wird.

Gänzlich konnten sie sich jedoch der zu Ende des vierten Jahrhunderts eingetretenen Reform nicht entziehen, die sich hauptsächlich darin äusserte, dass die Stelle der alten Katechumenen-Messe der kleine und grosse Eisodus einnahm, in welchen man das Evangelienbuch und die eucharistischen Opfergaben in feierlicher Prozession auf den Altar brachte. Sodann kürzten sie das umfangreiche Dankgebet bedeutend ab.

Obwohl keine feste Terminologie vorhanden ist, nannten die Griechen den Inbegriff der ganzen heiligen Handlung vorherrschend „Liturgie“ und „Synaxis“ (die Lateiner „Missa“), den ersten Theil derselben „Vorbereitung“ („Missa catechumenorum“, theils auch „Illatio“) und den zweiten, vom Friedenskusse bis zum Schlusse, „Prosphora“ („Oblatio“, „Canon“). Die Gebete der Vorbereitungsmesse lauteten in der alten Liturgie der Syrier, Copten u. s. w. verschieden. Später erhielten jedoch alle syrischen, wie alle coptischen u. s. w. Liturgien eine völlig gleichlautende Vorbereitungs-

[1]) Chrysost. I. Tim. hom. 5. n. 3. p. 577. b. t. XI.

Messe, deren eine den Jacobiten zu ihren mehr als dreissig, deren andere den Copten zu ihren zwölf verschiedenen Anaphorien diente [1]).

2. Auch im Abendlande gehören zur Feier der Messe zwei Theile oder Bücher (von den Lectionarien und Antiphonarien wird abgesehen): das der Missa quotidiana und die Sacramentarien. Die letzteren enthalten die durch das Kirchenjahr influenzirten oder wechselnden Gebete, weswegen die Entstehung dieser Bücher in das Ende des vierten Jahrhunderts fällt. Mit der zunehmenden Zahl der Feste vermehrten sich die Officia propria der Sacramentarien, so dass die Zahl der Feste und dieser Officien für ihr Alter massgebend ist. Ferner wurden durch vervielfältigte Votivmessen und die solenne Feier der Quadragesima und Quatember selbst an den Ferien solche Officien gelesen, während die einzelnen Sonntage zuletzt officia propria erhielten. Solange die Wochenfeier das Kirchenjahr ersetzte, dienten sie zugleich zur Feier der Auferstehung des Herrn. Als aber der Ostersonntag zu diesem Behufe mit einem eigenen Officium ausgestattet wurde, verlieh man den Sonntagen überhaupt eigene Officien, anfänglich jedoch ganz allgemeinen Inhalts, aus welchen der Priester eines für jeden beliebigen Sonntag auswählen konnte. Allmählich beeinflussten die Feste die in ihrer Nähe gelegenen Sonntage, so dass solche mit eigenen, dem Feste entsprechenden Officien vor (Advent) und nach Weihnachten oder Epiphanie, vor (Quadrag.) und nach Ostern und Pfingsten entstanden. Dieser Process, im fünften Jahrhundert beginnend, schritt im sechsten fort und vollendete sich, bezüglich der Sonntage nach Pfingsten, nicht vor dem achten Jahrhundert.

Aus diesen Angaben erkennt Jeder, Bücher, welche blos die für bestimmte Tage bemessenen Gebete der Collecte, Secret, Präfation und Postcommunion enthielten, oder die Sacramentarien, reichten zur Celebration der Messe nicht hin. Hierfür war ein zweites Buch nothwendig, welches die Katechumenenmesse, den Canon und die Communion, kurz, den ganzen Verlauf der h. Handlung in sich begriff. Dieses Buch ist die Missa quotidiana, welche deshalb alle in den Sacramentarien enthaltenen Messen voraussetzen und fordern. Sie konnte aber auch an Tagen gefeiert werden, welche kein Officium proprium hatten, und wenn man an solchen Tagen die Messe lesen wollte, musste man sie verwenden.

Wie Eingangs bemerkt, bediente man sich vor Ende des vierten Jahrhunderts überall und täglich blos eines und desselben Messformulars, bis durch die damasianische Reform jedes Fest

---

[1]) Renaud. Liturgiarum orient. collectio. tom. I. p. 155. Francforti 1847.

ein eigenes Messformular erhielt, dessen Gebete, die Collecte, Secret, Präfation und Postcommunion, den Festen angepasst waren. Die Feste entstanden jedoch nicht allzumal, weswegen anfänglich den Wochentagen eigene Messen (officia propria) fehlten. An denselben las man darum die Missa quotidiana, die den ganzen Ordo missae, alle Messgebete, aber ohne Rücksicht auf das Kirchenjahr, umfasste. Doch ist diese Messe nicht etwa die alte, täglich in derselben Weise celebrirte Liturgie, sondern ein durch die Reform des Damasus umgestaltetes Messformular, dessen Gebete indess theilweise an die der alten Liturgie anklingen. Ihre Existenz in eigenen Büchlein beweist das mailändische Manuale, das irische Stowe-Missale und der Codex Mutinensis, von welchen die Rede sein wird.

Daraus erkennt man die grosse Bedeutung der Missa quotidiana für die Darstellung der Liturgie in unserer Periode. Aus ihr, und nicht aus den Sacramentarien, lernt man den Anfang, Mittelpunkt (Canon) und Schluss der eucharistischen Feier kennen. Als jedoch der Canon aus derselben in die Sacramentarien überging, oder der grösste Theil des Ordo missae, wie in Mailand, in denselben Aufnahme fand, trat sie in Hintergrund, und als endlich Missa quot. und Sacramentar in dem Missale sich verschmolzen, verschwand sie gänzlich. Zum Glück ist die römische Missa quotid. in dem irischen Stowe-Missale noch grossentheils erhalten. Dasselbe enthält nicht nur Theile aus der zu dem gregorianischen, gelasianischen und leonianischen Sacramentar gehörenden römischen Tagesmesse, sondern sie ist, nach meiner Ueberzeugung, die zu diesen drei Sacramentarien gehörende Missa quotidiana romana.

Von der gallischen Messe ist eine solche bis jetzt nicht bekannt. Die Gebete der Mone'schen Messen bieten jedoch, in Verbindung mit den Briefen des Germanus, einigen Ersatz.

Dasselbe gilt von dem Büchlein: „Omnium Offerentium“ [1]) der spanischen Messe. Lückenhaft und von all zu jungem Alter, genügt es jedoch nicht. Man ist deshalb darauf angewiesen, den Ordo missae der gallischen und spanischen Liturgie durch weitere Zeugnisse zu vervollständigen.

3. Ein zweiter Gegenstand, der in die Einleitung gehört, betrifft die bei der Feier der Eucharistie verwendete Sprache. In der Gefangenschaft hatten die Juden ihre eigene hebräische Sprache verlernt, so dass nach der Rückkehr aus derselben das Gesetz Gottes chaldäisch interpretirt wurde. (Nehem. 8.8.) Dieser oder der aramäischen Sprache bedienten sich darum die

[1]) Dasselbe findet sich in dem mozarabischen Missale. Migne P. L. tom. 85. p. 530 ff. u. p. 112 u. 113.

Juden zur Zeit Christi und der Apostel. Nicht ohne Erfolg hatten ihnen aber die Ptolemäer das Griechische aufgedrängt, und obwohl die nach Syrien, Egypten u. s. w. Ausgewanderten vorzüglich dem Hellenismus verfielen, so konnten sich doch auch die in Judäa Lebenden dieser Strömung nicht ganz entziehen. Die griechische Sprache war darum den einheimischen Juden nicht fremder, als die hebräische, weswegen die Apostel zur Erklärung der hebräisch geschriebenen heiligen Bücher die griechische Septuaginta und nicht die chaldäischen Thargumim benützten [1]). Da diese Bücher auch im christlichen Gottesdienste vorgelesen wurden, war der Schritt zur Uebersetzung der christlichen Liturgie in das Griechische ein kleiner und bei der Lehrverkündigung der Apostel ausserhalb Palästinas ergab er sich von selbst. Der dem apostolischen Zeitalter nahe stehende Justin weist auch durch die Worte: „Diese Speise wird von uns Eucharistie genannt" (Apol. I. n. 66. p. 266) unzweideutig darauf hin.

Daraus wird man schliessen dürfen, in den grossen Städten (Antiochien, Cäsarea u. s. w.) sei zu Anfang des zweiten Jahrhunderts der christliche Gottesdienst in griechischer Sprache gehalten worden, während sich die Landbewohner Syriens ihrer einheimischen Sprache bedienten, in welche auch die h. Schrift (Peschito) übersetzt wurde. Wie in Syrien, verhielt es sich in Egypten. In Alexandrien herrschte die griechische, auf dem Lande die egyptisch-coptische Sprache. Dieses blieb so bis in das fünfte Jahrhundert, in welchem Syrier und Copten, dem Drucke von Constantinopel nachgebend, die Sprache ihrer Liturgie theilweise mit der griechischen vertauschten. Theilweise behielten sie dieselbe jedoch bei, obwohl selbst der Clerus sie nicht mehr verstand [2]).

Es war die Anhänglichkeit an das Hergebrachte und die Ehrwürdigkeit dieser alten Documente, die ihnen die Existenz fristete. Dasselbe gilt nicht weniger von der griechischen Liturgie, denn das alte Griechische unterscheidet sich von dem Neu-Griechischen so, dass den späteren Griechen ihre alte Liturgie unverständlich wurde, nichts von den Slaven (Russen) zu sagen. Zudem schlug man die sprachliche Verschiedenheit nicht zu hoch an, wenn nur die Einheit des Glaubens durch sie nicht gestört wurde. „Achte nicht", sagt Chrysostomus, „auf ihre (der Syrier) barbarische Sprache, sondern auf ihren frommen Sinn. Was

[1]) Etenim Petrus et Johannes et Matthaeus et Paulus et reliqui deinceps, et horum sectatores, prophetica omnia ita annuntiaverunt, quemadmodum seniorum interpretatio continet. Iren. c. haeres. l. 3. c. 21. n. 3. p. 950. Mig.

[2]) Renaud. liturgiarum orientalium collectio. tom. I. Disser. c. 6. p. XLIII.

hilft die sprachliche Gemeinschaft, wenn die Herzen getheilt sind, und was schadet die sprachliche Verschiedenheit bei der Einheit des Glaubens?“ [1])

4. In dem christlichen Gottesdienste des Abendlandes herrschte beinahe ausschliesslich die lateinische Sprache. Dasselbe bewohnten, ausser den Italern, keine alten Culturvölker, wie den Orient, sondern theils Stämme (Celten und Germanen), deren ungebildete Sprache der Uebersetzung der christlichen Liturgie grosse Schwierigkeiten bereitete, theils Völker (Romanen), deren Sprache Ableger der lateinischen waren und die das Christenthum und mit ihm die Liturgie aus Rom empfangen hatten. Von einer in irischer, brittischer, deutscher Sprache abgefassten Liturgie findet sich darum nirgends eine Spur. Bloss das bleibt dunkel, ob die afrikanischen Punier eine eigene Liturgie hatten. Sicher wurden sie in punischer Sprache im Christenthum unterrichtet [2]), wie sie aber den Gottesdienst feierten, ist ebenso ungewiss, als die übrigen Afrikaner zweifellos in demselben die lateinische Sprache gebrauchten.

Nach Rom brachten eingewanderte Juden wohl die erste Kunde von Christus, und an sie wandte sich anfänglich der Apostel Petrus. Da diese Juden aber meistens griechisch sprachen, da damals diese Sprache auch die der gebildeten Römer war und der Apostel Paulus den Brief an die Römer griechisch schrieb, so zeugt alles dieses für die Feier der ältesten römischen Liturgie in griechischer Sprache, obwohl das den Römern verkündete Evangelium alsbald die Uebersetzung der heiligen Bücher (Itala) und der Messe in das Lateinische verlangte. Desungeachtet blieb die Feier der Letzteren in griechischer Sprache bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts bestehen, wie aus den Worten des Marius Victorinus erhellt [3]).

Die Worte *τὸν ἄρτον ἐπιούσιον* (Luc. 11. 3) erklärend, sagt Marius Vict., die Lateiner übersetzen das letzte Wort unrichtig mit quotidianum, da es von substantia (*οὐσία*) abzuleiten sei. In dieser Weise fasse es auch der Apostel in Tit. 2. 14. „Hinc, fährt er fort, oratio oblationis intellectu eodem precatur eum: *σῶσον περιούσιον λαὸν, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*“ [4]). Bezeichnet Oratio oblationis schon an sich ein Opfergebet, so ist das um so mehr

---

[1]) Chrysost. de I. martyrib. p. 651 a. tom. 2.

[2]) August. epist. 84. n. 2. p. 272. epist. 209. n. 3. p.1012.

[3]) Mar. Victorinus war ein geborener Afrikaner, der unter Kaiser Constantius in Rom mit solchem Erfolg Rhetorik lehrte, dass man ihm auf dem Forum des Trajan eine Bildsäule errichtete. Als Greis wurde er eifriger Christ und starb um das Jahr 363.

[4]) Mar. Vict. Adv. Arium. l. 2. c. 8. p. 1094. Mig. tom. 8.

hier der Fall, als er kurz vorher den ἄρτον ἐπιούσιον den Leib Christi nennt, durch den wir mit ihm substantiell verwandt werden. Zur Bestätigung seiner Interpretation von ἐπιούσιος beruft er sich darum wie auf Tit. 2. 14., so auf die griechisch-römische Liturgie, die deshalb damals noch im Gebrauche war, von der aber seit dem Ende des vierten Jahrhunderts keine Spur mehr vorhanden ist.

Wie kommt dieses? Mit dem Abgang des kaiserlichen Hofes nach Byzanz kam der Gebrauch der griechischen Sprache in Rom so ausser Uebung, dass Damasus seine Mess-Reform nicht auf sie, sondern blos auf die lateinisch-römische Liturgie ausdehnte. Dadurch wurde die griechische Messe für den Clerus unbrauchbar und kam in Vergessenheit. Der ausschliessliche Gebrauch der lateinisch-römischen Messe vom Ende des vierten Jahrhunderts an ist darum zugleich ein Beweis für ihre Reform durch Damasus. Ohne diese Annahme lässt sich nämlich ihr plötzliches und vollständiges Verschwinden nicht erklären.

Auf die Frage, findet sich das Citat des Marius Vict. in keiner Liturgie? geben wir Folgendes anhangsweise zur Erwägung. Die Verwandtschaft des von Clemens R. geschriebenen Briefes mit der (römischen) Liturgie wird allgemein anerkannt. Cap. 64 desselben enthält eine Stelle, in welcher das Volk λαὸς περιούσιος genannt und Gott gebeten wird, ihm Glauben, Furcht u. s. w. zu verleihen [1]). Die Gläubigen erhalten demnach in ihr dieselbe Bezeichnung, wie in dem Citate, und die folgenden Worte umschreiben blos „den Eifer in guten Werken“. Die Stelle des Clemens R. steht darum nicht nur im Zusammenhang mit dem Citate des Marius, sondern auch mit einem Gebete des Bischofes vor der Communion in der clementinischen Liturgie, das also lautet: „Vater deines Sohnes (παιδός σου), unseres Erlösers, sieh' auf uns und deine Heerde (ποιμνιόν σου) herab, welche du durch ihn zur Ehre deines Namens erwählt hast, und heilige unseren Leib und unsere Seele“ [2]). Inhaltlich stimmt Brief und Liturgie überein. Die spätere Vertauschung von λαὸν περιούσιον mit ποιμνιόν σου ist erklärlich und beeinträchtiget das hohe Alter des Gebetes, wegen der Bezeichnung des Sohnes Gottes durch παῖς, nicht. Jedenfalls sollte dadurch die Annahme,

[1]) „Herr und Gott, der den Herrn Jesus auserwählt hat und uns durch ihn zum Eigenthum-Volke (εἰς λαὸν περιούσιον), gib jeder Seele, die deinen glorreichen und heiligen Namen anruft, Glauben, Furcht, Frieden, Geduld, Ueberwindung, Enthaltsamkeit und Mässigung, zum Wohlgefallen für seinen Namen.“ Clem. ad Cor. c. 54. p. 142. Funk.

[2]) A. C. l. 8. c. 13. p. 1107.

das Victorinische Citat habe in der römischen Liturgie gestanden, bekräftigt werden [1]).

[1]) Weil die griechisch-alexandrinische Liturgie dem Schüler des Apostels Petrus, Marcus, zugeschrieben wird und unmittelbar nach der in Rede stehenden Stelle ein Gebet wiedergibt, das mit cap. 59. p. 136 des clementinischen Briefes auffallende Aehnlichkeit hat, ziehe ich sie bei. Sie lautet: *τὸν λαόν σου τὸν πιστὸν καὶ ὀρθόδοξον, ἐπ᾽ εὐλογίας χιλίας χιλιάδας καὶ μυρίας μυριάδας ποιοῦντας τὸ θέλημά σου τὸ ἅγιον.* Renaud. p. 138. (Ich übersetze: Rette dein gläubiges und rechtgläubiges Volk, das ausser tausendfältigen Lobpreisungen deinen h. Willen thut). In dem griechischen Texte fehlt das Zeitwort, das ich, mit Rücksicht auf das Victorin. Citat, durch *σῶσον* ergänze. Die Beiworte „gläubig und orthodox" zu Volk klingen so modern, dass sie ohne Zweifel später an die Stelle eines ungewohnten Wortes traten. Ich vermuthe das *περιούσιον* des Clemens, dessen citirter Satz: „Anrufend seinen glorreichen und heiligen Namen" auch das *ἐπ᾽ εὐλογίας* der Marcusliturgie erklärt. In den letzten Worten derselben: „die deinen h. Willen thun" kommen die Worte: *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων* zum Vorschein. — Diese Erklärung der betreffenden Stelle mag die Thatsache entschuldigen und rechtfertigen, dass der Wortlaut der alten Liturgien im Laufe der Jahrhunderte viele Veränderungen erlitten hat.

Erster Theil.

Mailändische Liturgie.

Erstes Kapitel.

Von dieser Messe im Allgemeinen.

§. 1.

Reform derselben durch Ambrosius.

Die Initiative in der Reform der abendländischen Messe ergriff Papst Damasus, und sein Zeitgenosse, Bischof Ambrosius, stand ihm zur Seite. Als Vorkämpfer gegen den Arianismus hatte er die Aufforderung dazu, und dem Hymnendichter, der zuerst den Psalmengesang in dem Abendlande einführte, wird man die Befähigung dazu nicht absprechen wollen. Zudem überragte seine Auctorität die der meisten damaligen Bischöfe, während er selbst den Primat des römischen Bischofes voll und ganz anerkannte. Daraus folgt von selbst, dass, obwohl er den alten Ritus seiner Kirche so viel, als möglich, geschont haben wird, die durch die Reform erforderlichen Aenderungen desselben der römischen Reform entsprachen.

Zum Beweise dient die Stelle aus der Schrift „De sacramentis": Non ignoramus, quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam[1]). Welche Verehrung Ambrosius für die römische Kirche und ihren Bischof hatte, zeigen die Worte: Ubi ergo Petrus, ibi ecclesia, ubi ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna[2]); zeigt der Brief an Gratian, in welchem es heisst: Tamen totius orbis romani caput romanam ecclesiam atque illam sacrosanctam Apostolorum fidem, ne turbari sineret, obsecranda fuit clementia vestra, inde

[1]) De sacram. l. 3. c. 1. n. 5. p. 222.
[2]) In psl. 40. n. 30. p. 139.

enim in omnes venerandae communionis jura dimanant[1]). Dasselbe beweist sein Schreiben an den Patriarchen Theophilus bezüglich der Beilegung des Schisma in Antiochien[2]), wie das Benehmen seines Bruders Satyrus, das der Heilige billiget. Ehe er sich nämlich taufen liess, fragte er den Bischof, „ob er mit den katholischen Bischöfen, d. h. mit der römischen Kirche, übereinstimme" (conveniret), denn es war in jener Gegend eine Spaltung entstanden[3]).

Man vergegenwärtige sich die Lage: eine Reform der Liturgie war nothwendig, der Bischof von Rom war mit ihr voran gegangen, sollten sich die übrigen Bischöfe, vorzüglich Ambrosius, nicht nach ihm gerichtet haben? Man wird die Frage nicht nur bejahen, sondern sagen müssen, selbstverständlich erhielt die mailändische Messe durch die Reform das Gepräge der römischen, wenn sie je vorher von ihr bedeutend verschieden war. Dem entspricht auch die Aeusserung des Walafried Strabo, Ambrosius habe nicht etwa eine neue Messe gemacht, sondern die seinige und die der anderen ligurischen Kirchen geordnet[4]).

Dem römischen Ritus conform, wird aber auch die mailändische Messe mit Hilfe der Missa quotidiana und eines Sacramentars (cf. S. 3) gelesen worden sein. Zwei Regensburger Priester, Paul und Gebehard, bitten a. 1024 den Custos der ambrosianischen Bibliothek um das ‚Sacramentarium s. Ambrosii cum Antiphonario ejus', oder, wie sie alsbald bemerken, um das Buch, welches die Messgebete ohne die evangelischen Lectionen in sich schliesst[5]). Ein solches oder ein ambrosianisches Sacramentar war also damals, und da auch Walafried Strabo darauf hinweist, im neunten Jahrhundert in Mailand vorhanden.

§. 2.
Ambrosianisches Sacramentar.

Pamelius bemerkt über die von ihm veröffentlichte Handschrift: Orationes et praefationes per totum anni circulum e codice quodam missali Mediolanense desumpsimus, verum etiam complures etiam praefationes in bibliotheca Guilielmitarum manuscriptas (praefatio in primum tomum, gegen Ende). Ueber die Letzteren fügt er p. 306 bei: quibus notulam M. S. adjecimus.

---

[1]) Epist. 11. n. 4. p. 7.

[2]) Sane referendum arbitramur ad sanctum fratrem nostrum romanae sacerdotem ecclesiae, quoniam praesumimus ea te judicaturum, quae etiam illi displicere nequeant. Epist. 56. n. 7. p. 185.

[3]) De excessu fratris sui Satyri n. 47. p. 527.

[4]) Wal. Strabo de ritibus ecclesiastic. c. 22.

[5]) Mabill. Museum italic. tom. 1. p. 95 u. 97.

Damit bezeichnet er die mailändische Handschrift als ein Sacramentar, die, wie das Leonianum [1]), aus Orationen und Präfationen bestand. Die Uebereinstimmung geht jedoch noch weiter, denn beide Sacramentarien haben dieselben, durch die Reform hervorgerufenen drei Orationen, Collecte, Secret und Postcommunion, und zwar tragen sie dem Baue nach in beiden Büchern denselben Typus an sich [2]) und inhaltlich beschäftigen sich beide mit dem Kirchenjahre. Diese Aehnlichkeit kann blos darauf beruhen, dass die Mailänder die Römer oder umgekehrt nachahmten. Nun folgten nach Obigem die Mailänder den Römern und nahm Ambrosius bei der Messreform den Papst zum Vorbild, also kamen die ersten derartig beschaffenen drei Orationen durch Ambrosius in das mailändische Sacramentar, welchen die späteren nachgebildet wurden.

Den zweiten wesentlichen Bestandtheil der beiden Sacramentarien bilden die Präfationen, deren jede Messe eine eigene, mit dem Feste im Einklange stehende, enthält. Die frühere Zeit kennt solche nicht, sondern sie sind eine Frucht der Reform, und weil sie in allen, dem ambrosianischen Sacramentar angehörenden Messen vorhanden sind, müssen die ältesten derselben ebenso von Ambrosius herrühren, als ihm das Sacramentar zugeschrieben wird. Ferner entspricht die Ausstattung jeder einzelnen Messe mit einer Präfation der Zeit Gregor I., der ihre Zahl auf wenige beschränkte, und selbst der Zeit des Papstes Gelasius nicht, dessen Heiligen-Messen des zweiten Buches selten Präfationen haben. Die ersten 37 Heiligen-Messen des Leonianum (Mens. Aprilis) sind hingegen durchweg mit solchen ausgestattet und stützen die Annahme, Ambrosius habe diese Uebung aus der damasianischen Reform in die mailändische Kirche übertragen. Die Nachfolger des grossen Kirchenlehrers traten in seine Fusstapfen und die in Gebrauch übergegangenen blieben im Besitzstande. Landulphus, von dem alsbald gesprochen wird, berichtet ausdrücklich, Gregor I. habe an dem Sacramentar nichts geändert.

Demnach verfasste Ambrosius Messen, welche, der damasianischen Reform entsprechend, mit den drei Oratorien, Collecte, Secret und Postcommunion, nebst je einer eigenen Präfation versehen waren. Sie nahmen seine Nachfolger zum Vorbild und bereicherten im fünften und sechsten Jahrhundert das ambrosianische Sacramentar mit ähnlichen Officien. Von Ambrosius, dem Gründer, behielt jedoch diese Sammlung den Namen: Sacramentarium s. Ambrosii.

---

[1]) Das leon. Sacramentar wird zur Vergleichung gewählt, weil es der Zeit nach dem Ambrosius am nächsten steht.

[2]) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts. S. 458.

Die Ansicht des Pamelius, die meisten Messen dieses Sacramentars, mit Ausnahme der fünf letzten, seien von Ambrosius verfasst (Pamel. l. c. p. 451), ist nicht haltbar. Abgesehen von einzelnen Heiligenfesten [1]) widersprechen Officia propria an sechs Advent- und Ostersonntagen und 26 an den Sonntagen nach Pfingsten (cf. die Note des Pamelius zu Dom. VI. post Pentec. p. 397) der Entwicklung des Kirchenjahres und dem Ritus zu Ende des vierten Jahrhunderts. Das Leonianum, welches das Weihnachtsfest noch als Schluss und nicht als Anfang des Kirchenjahres kennt, weiss von solchen Messen gleichfalls nichts. Guéranger bemerkt darum mit Recht zu den Worten des Pamelius: „Man kann dem Ambrosius ein ähnliches Geschäft, wie dem h. Gelasius, an dem römischen Sacramentar zuschreiben; aber es geschieht ohne irgend eine Art von Beweis, wenn Pamelius dem heiligen Ambrosius auf eine sehr bestimmte Weise die Abfassung einer grossen Anzahl von Messen, Orationen und Präfationen des wirklichen ambrosianischen Missals zuschreibt ... . Indessen kann man mit Sicherheit dem h. Ambrosius zuerkennen die Messen der Martyrer, deren Leiber der h. Bischof entdeckte, nämlich der h. Nazarius und Celsus, Gervasius und Protasius, Vitalis und Agricola; eine Anzahl von Präfationen, welche Wal. Strabo ‚tractatus' nennt" u. s. w. [2]). Guéranger fällt jedoch in denselben Fehler, den er an Pamelius rügt, sofern er ohne Beweis dem h. Ambrosius die genannten Messen mit Sicherheit zuschreibt [3]). Genug, dass Ambrosius durch Aufnahme der damasianischen Messreform den Anstoss zur Einführung von Officia propria gegeben hat. Welche Messen von ihm oder seinen Nachfolgern verfasst sind, lässt sich ohne neues Quellenmaterial nicht nachweisen.

§. 3.
Die mailändische Missa quotidiana.

Das Vorhergehende bezieht sich auf das ambrosianische Sacramentar. Weil aber die Messe mit dem Sacramentar allein nicht celebrirt werden konnte, musste ausserdem eine den Ordo missae enthaltende Missa quotidiana vorhanden sein (S. 3). Die Handschrift des Pamelischen Sacramentars verknüpfte sie mit der

---

[1]) Das Sacramentar enthält Officia propria in vigiliis assumptionis Mariae et in festo assumptionis ejusdem. p. 414.

[2]) Guéranger, Geschichte der Liturgik, übersetzt von Fluk. S. 204.

[3]) In der Präfation in festo Protasii et Gervasii heisst es: Pro quorum triumphis et foecundissima mater laetatur ecclesia, quae per beatum Ambrosium tales meruit soboles reperire, qui sibi conferant signa virtutum et gloriam. p. 391. Das hat, nach meiner Ansicht, Ambrosius nicht geschrieben.

ersten oder der Weihnachtsmesse, denn er bemerkt: e missa mediol. pleraque desumpta sunt. Vielleicht hatte Weihnachten zur Zeit des Ambrosius, dem Leonianum analog, ein Officium proprium; die erste Stelle nahm es jedoch im Sacramentar nicht ein, weil das Kirchenjahr noch nicht so weit entwickelt war. Wenn aber die Weihnachts-Messe den Eingang des Sacramentars zu Ende des vierten Jahrhunderts nicht bildete, wo war dann die Missa quotidiana? Da ferner die Handschrift des Pamelius das Gebet der Collecte, Secret und Präfation der Tagesmesse aus der Weihnachtsmesse entlehnt, wo nahm man diese Gebete her, wenn die Missa quotid. an einer feria gefeiert wurde, die kein Officium proprium hatte? Diese Erwägungen drängen zu der Annahme, in der ältesten Zeit habe man die mailändische Missa quotid. nach einem eigenen libellus an allen festlosen Ferien gefeiert, an Festen jedoch die betreffenden Orationen dieser Messe mit den Gebeten der Officia propria des Sacramentars vertauscht.

Als eigene vom Weihnachtsofficium getrennte Schrift veröffentlichte Carl Borromäus diese Messe in seinem Missali Ambrosiano. anno 1560[1]). Den Inhalt der in der täglichen Messe zu betenden Orationen gibt sie jedoch entweder gar nicht an, sondern begnügt sich, auf das Sacramentar verweisend, mit der Ueberschrift: Collecta, oder sie enthält mehrere solcher Gebete (alia oratio), so dass man keinen sicheren Aufschluss erhält, wie diese Orationen in der alten M. quotidiana lauteten. Da zudem viele dieser Gebete einen jüngeren Ursprung verrathen, verdient die in der Pamelischen Ausgabe befindliche Tagesmesse den Vorzug. Uebrigens lässt sie, ausser dem Angeführten, Manches zu wünschen übrig. Wenn Pamelius nämlich schreibt, er habe das Meiste (pleraque) dem Mailänder Codex entnommen, so weiss man nicht, was er anderen Quellen entlehnt hat. Dieses gilt besonders von jenen Gebeten des Canon, die in den sechs Büchern De sacramentis stehen, so dass es zweifelhaft bleibt, ob sie Pamelius dieser Schrift oder seiner Handschrift entnahm. Auch das ist nicht klar, wie weit die Citate aus Radulphus von Tungern mit dem Cod. mediol. übereinstimmten. Dazu kommen verschiedene Riten des Pamelischen Codex, welche mit der Zeit des Ambrosius nicht im Einklang stehen, sondern den Einfluss des Gregorianum bezeugen. Es sei nur an die beiden Memento und die Verlegung des Memento defunctorum nach der Consecration erinnert. Es ist daher nachzuforschen, wo diese Beschaffenheit der mailändischen Missa quotid. herrührt.

Landulphus, ein verbissener Feind Gregor VII., unter dessen Pontificat er lebte, berichtet in seiner Historia episco-

[1]) Von Martene abgedruckt, De antiquis ecclesiae ritibus l. 1. c. 4. art. 12. ordo 3. p. 173.

porum Mediolan.[1]): Gregor I. liess den ambrosianischen Ritus intact. Eine unter Hadrian versammelte römische Synode erwirkte aber von Carl d. Gr. den Befehl, in Mailand den römischen Ritus einzuführen. In Folge dessen verbrannte man theils die ambrosianischen Ritualbücher, theils schaffte man sie über die Alpen. Der Bischof Eugenius, ein Freund der ambrosianischen Liturgie und bei Carl d. G. ein vielvermögender Mann, habe dieselbe jedoch soweit, als möglich, wiederhergestellt. Nihil enim praeter missale remansit, quod quidem bonus atque fidelis sacerdos absconsum in cavernis montium per sex hebdomadas fideliter reservavit. Manuale autem postea, astante Eugenio, episcopus fidelissimus, sapientes tam sacerdotum, quam clericorum, qui multa memoriter tenebant, convenientes in unum, Deo opitulante, ut antea integer fuit invenientes, in posteris tradiderunt![2]).

Landulphus ist kein zuverlässiger Historiker, und Mabillon wie Muratori halten manche seiner Angaben für sagenhaft. Tamen, sagt Mabillon, res ipsa vera esse potest[3]). Muratori stimmt diesem nicht nur bei, sondern begründet es[4]).

Dem Vorgang dieser berühmten Historiker folgend, gehe ich auf den obigen Bericht näher ein. Es waren zwei Bücher, deren man sich zur Feier des Gottesdienstes in Mailand bediente, das Missale oder Sacramentar, welches die Officia propria, und das Manuale, das den Ordo Missae enthielt und als solches jedem Priester zur Hand sein musste. Weil ferner Priester und Cleriker das Letztere aus dem Gedächtnisse reconstruirten, umfasste es auch den von Clerikern recitirten Introitus, (die Lesungen), das Graduale u. s. w., Bestandtheile, die der Missa quotid. angehörten, so dass das Manuale die Missa quotid. in sich begriff, die ein eigenes Buch bildete. Demzufolge enthielt das Manuale den alten mailändischen Ordo missae, obwohl dieses nicht so zu fassen ist, als ob es seit Ambrosius völlig unverändert geblieben sei. Das Gesetz der Entwickelung machte sich ihm gegenüber ohne Zweifel durch die Gestaltung des Introitus, Graduale, Offertorium geltend. Doch erlitt dasselbe keine gewaltsame Aenderung durch den gregorianischen oder einen anderen Ritus[5]). Carl d. G. suchte hingegen den mailändischen Ritus durch Weg-

---

[1]) Landulphi senioris Mediolanensis historiae libri IV. Abgedruckt von Muratori in: Rerum italicarum scriptores. tom. IV. p. 59—120.

[2]) Murat. l. c. (l. 2. c. 12.) p. 75.

[3]) Mabill. Museum italic. pars altera. p. 107.

[4]) Murat. Antiquitates italicae tom. 4. disert. 57. p. 834.

[5]) Landulphus stellt die Sache vielmehr so dar, als ob Gregor I. die Reform des römischen Ritus durch Benützung des ambrosianischen vollzogen habe, wodurch er Zeugniss für die Aehnlichkeit der ambrosianischen liturgischen Bücher mit den gregorianischen ablegt.

nahme der ambrosianischen Bücher und ihre Ersetzung durch die gregorianischen gewaltsam und völlig zu verdrängen. Dieses nöthigte die Mailänder, das verlorene Manuale aus dem Gedächtniss und wohl auch mit Hilfe der sechs Bücher De sacramentis wiederherzustellen.

Diese Entstehungsweise der mailändischen Missa quotid. gibt die Ursache an, warum manche Orationen in ihr fehlen oder durch mehrere ersetzt sind. Die Recitation solcher Gebete (Collecte) kam nicht so häufig vor (blos an Ferien oder in officiis propriis), dass sie die oben genannten Priester aus dem Gedächtnisse ersetzen konnten, oder sie reproducirten sie sehr mangelhaft. Darum liess man sie in der neuen Missa quotid. entweder ganz weg oder man nahm mehrere auf. Schwieriger war noch die treue Reproduction des Canon mit seinen vielen Gebeten aus dem Gedächtniss. Man darf darum annehmen, die Mailänder haben hierbei das Gregorianum zu Hilfe genommen, so dass sich dadurch der Einfluss desselben auf den ambrosianischen Canon erklärt. Landulphus, dem diese Aehnlichkeit nicht entging, sucht ihren Consequenzen durch die Annahme auszuweichen, Gregor I. habe den römischen Ritus nach dem ambrosianischen reformirt.

Kurz, die Wahrheit des obigen Berichtes vorausgesetzt, ist die alte ambrosianische Missa quotid. nicht mehr vorhanden, sondern eine im achten Jahrhundert entworfene, in welche gregorianische und wohl auch dem 7. und 8. Jahrhundert angehörende Riten Eingang gefunden haben.

§. 4.
Text der Pamelischen Missa quotidiana.

Im Jahre 1571 gab Pamelius die ambrosianische Messe heraus[1]). Von ihr weicht die im Jahre 1560 von Carl Borromäus edirte und von Martene (De antiq. ecclesiae ritibus a Ed. Martene. Bassani 1787. tom. I. p. 173—176) häufig ab und noch vielmehr, wie Mabillon bemerkt, die im Jahr 1669 veröffentlichte.

Der Text dieser Messe ist nach Pamelius folgender.

Oratio secreta, antequam accedat altare. Rogo te altissime Deus Sabaoth, pater sancte, ut me tunica castitatis digneris accingere et lumbos meos balteo tui amoris et timoris ambire et renes cordis mei igne tuae charitatis urere, ut pro peccatis meis possim intercedere et adstantibus veniam peccatorum promereri ac pacificas singulorum hostias immolare.

---

[1]) An der Spitze steht die Note: E missali Mediol. pleraque desumpta sunt, quibus correspondent quae de missa Ambrosiana scribit Radulph. Tungr. decanus de can. obser. prop. 12 u. 23, uti suis locis hac nota R. T. adnotavimus.

Dum accedit altare. Me quoque audacter ad tuum s. altare accedentem non sinas perire, sed dignare lavare, ornare et clementer suscipere. Per Christum.

R. T. Ingressa. Puer natus etc. Nach der Ingressa (unser Introitus, deren Inhalt mit dem Kirchenjahr wechselt) folgt die Salutatio populi: Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Hierauf kommt die Oratio super populum, die sich gleichfalls an das Kirchenjahr anschliesst und mit Per eundem Dominum . . . Amen endiget. Abermals Salutatio, alsdann Gloria in excelsis Deo etc., wie im römischen Missale. Deinde Kyrie eleison (dreimal).

Nach vorausgeschickter Salutatio und Benedictio (prophetica doctrina repleat nos gratia divina, in nomine patris et filii et spiritus s. Amen.) kommt die Lesung aus den Propheten und nach ihr der Psalmus (unser Graduale, mit der Festzeit wechselnd).

Auf dieselbe Weise verläuft die apostolische Lesung: Dominus vobisc. R. Et cum spiritu tuo. Titulus lectionis apostolicae. Lectio b. Pauli Apost. ad . . . Benedictio. Apostolica lectio sit nostrae salutis instructio. In nomine p. et f. et spir. s. Amen. Ipsa lectio, an die sich das Alleluja cum versu anschliesst, (Alleluja. Hodie in Bethleem puer natus est et nomen sanctum et terribile, lautet es an Weihnachten).

Der dritten Lesung, der des Evangeliums, geht eine Antiphon voraus (an Weihnachten: Gloria in excelsis Deo et in terra pax. Alleluja, alleluja). Das Uebrige wie bei der apostolischen Lesung. Dom. vobisc. R . . . Titulus lectionis Evangelicae. Lectio s. Evangelii secundum . . . Benedictio. Per evangelica dicta deleantur nostra delicta. In nomine p. et fil. et spir. s. Amen. Ipsa lectio. Nach der Lesung des Evangeliums Salutatio, dreimal Kyrie, abermals Salutatio et antiphona post evangelium.

Diese Antiphon, unserm Offertorium entsprechend, lautet an Weihnachten: Ecce annuncio vobis gaudium magnum, quod erit in universa terra; hodie natus est nobis salvator mundi in civitate David, regnabit et regni ejus non erit finis.

Versus: Pacem habete. R. Ad te Domine. Rursum Dominus vobiscum. R. Et cum spirit. Oratio super sindonem (seu corporale). Deus, qui humanae substantiae dignitatis tuae [1]) gratiam contulisti, da nobis Jesu Christi filii tui divinitatis esse consortes, qui fragilitatis nostrae dignatus est fieri particeps. Qui tecum vivit. Oblatio panis azymi cum patena. Suscipe clementissime pater hunc panem sanctum, ut fiat unigeniti tui corpus, in nomine patris et f. et spir. s. Amen. — Oblatio vini aqua mixti in calice. Suscipe clementissime pater hunc calicem, vinum aqua mistum, ut fiat unigeniti tui sanguis, in nomine etc.

[1]) Cf. Sacram. Leonianum p. 467.

Orationes secretae ad munus oblatum. Omnipotens sempiterne Deus, placabilis et acceptabilis sit tibi haec oblatio, quam ego indignus pro me misero peccatore et pro delictis meis innumerabilibus tuae pietati offero, ut veniam et remissionem omnium peccatorum meorum mihi concedas et iniquitates meas ne respexeris, sed sola tua misericordia mihi prosit indigno. Per Christum Dominum.

Et suscipe s. trinitas hanc oblationem, quam tibi offerimus pro regimine et custodia atque unitate catholicae fidei et pro veneratione quoque beatae Dei genetricis Mariae, omniumque simul sanctorum tuorum et pro salute et incolumitate famulorum famularumque tuorum N. et omnium, pro quibus clementiam tuam implorare polliciti sumus, quorum quorumcumque eleemosynas suscepimus et omnium fidelium Christianorum tam vivorum quam defunctorum, ut te miserante remissionem peccatorum et aeternae beatitudinis praemia in tuis laudibus fideliter perseverando percipere mereantur, ad gloriam et honorem nominis tui Deus, misericordissime rerum conditor. Per Christum Dom.

Et suscipe s. trinitas hanc oblationem pro emundatione mea, ut mundes et purges me ab universis peccatorum maculis, quatenus tibi digne ministrare merear Deus et clementissime Domine. Benedictio patris omnipotentis et fil. et spir. s. copiosa de coelis descendat super hanc nostram oblationem et accepta tibi sit haec oblatio Domine sancte, pater omnipotens aeterne Deus, misericordissime rerum conditor. Amen.

Offerenda. Ecce apertum est templum tabernaculi testimonii et Hierusalem nova descendit de coelo, in qua sedes Dei et agni, et servi ejus offerunt ei munera, dicentes: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus omnipotens, qui erat et qui est et qui venturus est. V. Et ecce sedet in medio ejus super thronum majestatis suae agnus et vox sonat ante eum, dicens: Vicit leo de tribu Juda, radix David et quatuor animalia requiem non habent, dicentia sedenti super thronum: Sanctus.

Dominus vobiscum. R. Et c. sp. t. Symbolum (das nicänisch-constantinopolitanische). Rursum Dominus vobiscum. R. Et c. sp. t. Oratio super oblatam alta voce dicenda. Grata tibi sit, quaesumus Domine, hodiernae nativitatis D. N. J. Ch. haec oblatio. Ut tua gratia largiente, per haec sacrosancta commercia, in ipsius inveniamur forma, in quo et nostram credendo speramus esse substantiam. Qui tecum . . . per omnia saecula saeculorum. R. Amen.

Praefatio in canonem. Dominus vobiscum. R. Et c. sp. t. Sursum corda. R. Habemus ad Dominum. Gratias agamus Deo nostro. R. Dignum et justum est. Praefatio. Vere. Quia dignum et justum est, aequum et salutare . . . Per Christum Dominum nostrum. Quem beata Maria sine detrimento virginitatis et sine

virili actione concepit . . .[1]). Gaudeat itaque universus orbis, quia ex membris virginalibus egressus est Deus. Congratuletur innumerabilis multitudo angelorum excercitus, cum quibus innumerabilem gloriam tuam canimus, sine fine dicentes: Sanctus.

R. T.[2]) Hymnus trishagios. Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis. Benedictus, qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis.

Oratio pro populo, regibus et caeteris vivis. Te igitur, clementissime pater, per D. n. J. Ch. filium tuum, supplices rogamus et petimus, ut accepta habeas[3]) . . . regere digneris toto orbe terrarum, una cum (famulo et sacerdote tuo papa nostro N. et pontifice nostro N. et)[4]) famulo tuo N. imperatore, sed et regibus et caeteris orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

Memento Domine famulorum . . . (wie im römischen Missale) Deo, vivo et vero.

Infra actionem. Communicantes . . . wie im röm. Missale . . . Thaddaei, Xysti, Laurentii, Hippolyti, Vincentii, Cornelii, Cypriani, Clementis, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani, Apollinaris, Vitalis, Nazarii et Celsi, Protasii et Gervasii, Victoris, Naboris, Felicis, Calimeri, Materni, Eustorgii, Dionysii et omnium . . . Per Chr.

Invocatio sacerdotis. Fac nobis Deus hanc oblationem adscriptam, rationabilem, acceptabilem, quae nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui, Dei et Domini n. J. Ch.

Ablutio digitorum. Lavabo inter innocentes manus meas et circumdabo altare tuum, Domine, ut audiam vocem laudis tuae et enarrem universa mirabilia tua.

Consecratio panis per verba Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in coelum, ad te, sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis suis (et discipulis suis) tradidit, dicens: Accipite et edite ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringatur. Consecratio calicis per verba Christi. Similiter etiam calicem, postquam coenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit ad coelum, ad te

---

[1]) Folgen noch einige Sätze, die sich auf das Weihnachtsfest beziehen.

[2]) Vor diesem, wie vor den vorausgehenden Riten von Ingressa an steht durchweg R. T. (Rupert. Tuit).

[3]) Das Ausgelassene, wie im römischen Missale.

[4]) Die Klammern stehen in dem Texte des Pamelius. Sollten sie bedeuten, dass Pamelius die eingeschlossenen Worte beifügte, so stünde dieses Verfahren im Widerspruch mit der Aufschrift, welche den Clerus nicht erwähnt, wie denn auch der muratorische Canon das Gebet für den Bischof in die Oration Hanc igitur verlegt.

sancte pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, apostolis (et discipulis) suis tradidit, dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim sanguis meus.

Mandans quoque et dicens ad eos: Quotiescunque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis (mortem meam annunciabitis, adventum meum sperabitis) donec iterum adveniam.

Commemoratio passionis, resurrectionis et ascensionis Domini. Ergo memores gloriosissimae ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in coelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae.

Et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.

Oratio pro defunctis. Memento etiam . . . per eundem etc. Oratio sacerdotis pro seipso. Nobis quoque minimis et peccatoribus . . . cum Joanne et Joanne, Stephano, Andrea, Petro, Marcellino, Agnete, Caecilia, Felicitate, Perpetua, Anastasia, Agatha, Euphemia, Lucia, Apollonia, Justina, Savina, Tecla, Pelagia atque Catharina. Et cum omnibus . . . Dominum nostrum.

Per quem haec omnia Domine semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et nobis famulis tuis largiter praestas ad augmentum fidei et remissionem omnium peccatorum nostrorum. Et est tibi Deo patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, virtus, laus et gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate spiritus s. per infinita saecula saeculorum. Amen.

Confractio hostiae et commixtio in calice. Corpus tuum frangitur, Christe, calix benedicitur; sanguis tuus sit nobis semper ad vitam et ad salvandas animas, Deus noster. Commixtio consecrati corporis et sanguinis D. n. J. Ch. nobis edentibus et sumentibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum.

R. T. Confractorium sive antiphona ad confractionem. (Der Inhalt der Antiphon wechselt mit dem Kirchenjahr.)

Oratio dominica. Divino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti, audemus dicere: Pater noster etc. Ejusdem appendix. Per Dominum nostrum J. Ch. in quo tibi est, cum quo tibi est honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum spiritu s. a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen.

Pacis nunciatio. V. Pax et communicatio D. n. J. Ch. sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. V. Offerte vobis pacem. R. Deo gratias. V. Pax in coelo, pax in terra, pax in omni populo, pax sacerdotibus ecclesiarum Dei. Pax Christi et ecclesiae maneat semper nobiscum.

Oratio ante communionem corporis Domini. Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, da mihi hoc corpus Jesu Ch. filii tui Domini mei ita sumere, ut non sit mihi ad judicium, sed ad remissionem omnium peccatorum meorum. Qui tecum etc. Ante communionem sanguinis. Praesta, quaeso Domine, ut perceptio corporis et sanguinis D. n. J. Ch., quem pro nobis dignatus es effundere, ab omni nos peccati macula purget et ad vitam perducat aeternam. Amen.

Orationes post sumptionem utriusque. Deo gratias, Deo gratias Accepta Christi munera sumamus Dei gratia non ad judicium, sed ad salvandas animas, Deus noster. Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis, et dona ecclesiae perpetuam tranquillitatem et pacem. Ascendat Domine oratio nostra ad thronum majestatis tuae et ne vacua revertatur ad nos postulatio nostra, Domine exaudi orationem nostram. Et clamor noster ad te perveniat; et ne vacua revertatur.

Communio adstantium. V. Corpus Christi. R. Amen.

Transitorium. Gaude et laetare exultatio angelorum. Gaude Domini virgo, prophetarum gaudium. Gaudeas benedicta, Dominus tecum est. Gaude, quae per angelum gaudium mundi suscepisti. Gaude, quae genuisti factorem et Dominum. Gaudeas, quia digna es esse mater Christi.

Salutatio populi. V. Dom. vobisc. etc. R. Et c. sp. t.

R. T. Oratio post communionem. Reple, quaesumus, Domine famulos tuos tua sacra benedictione, ut qui te factorem et conditorem ad eos renovandos D. n. J. Ch. advenisse confidunt, te authore jugiter operante salventur. Qui cum patre et spir. sancto vivis et regnas.

R. T. Iterum. Dom. vobisc. R. Et cum sp. t. Rursum. Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison.

R. T. Benedictio. V. Benedicat et exaudiat nos Deus. R. Amen. Dimissio populi. Procedamus in pace. R. In nomine Christi.

Zweites Kapitel.

Erklärung des Messordo.

§. 5.

Vorbereitungs- und Katechumenenmesse.

So, wie diese Messe vorliegt, kann sie nicht von Ambrosius abstammen. Es ist darum zu untersuchen, ob und wie weit sich über das Alter der einzelnen Theile etwas eruiren lässt.

Der Beginn des Mailändischen Sacramentars mit der Messe von Weihnachten widerspricht, wie oben bemerkt, nicht nur dem

Stande des Kirchenjahres zu Ende des vierten Jahrhunderts, sondern auch diesem Sakramentar selbst, sofern es am Schluss (doch vor den Requiem- und Votivmessen) eine Messe in vigilia, in nocte und in aurora nativitatis Domini hat. Diese drei Messen zeigen zudem eine grosse Verwandtschaft mit den entsprechenden Officien des Leonianum und Gelasianum, denn in beiden Sacramentarien lauten je fünf Gebete wörtlich übereinstimmend mit den drei Ambrosianischen Officien. Weil ferner der Mailänder Codex die eine Präfation des Leonianum (n. 8. p. 473) in zwei Präfationen (in nocte et aurora) zerlegt, so erscheint das Leonianum als Quelle des Mailändischen Sacramentars. Aus der Abhängigkeit oder Gleichzeitigkeit dieser beiden Sacramentarien folgt sodann die weitere Annahme, die Missa in nativitate Domini zu Anfang und als Eingang des Mailändischen Sacramentars sei ebenfalls ein späterer Zusatz zu demselben, als die mit ihr verbundene Missa quotidiana. Das schliesst allerdings nicht aus, dass sie ältere Bestandtheile enthält, doch wird man schon daraus auch auf jüngere schliessen dürfen.

Zu Ende des vierten Jahrhunderts (cf. §. 28) zog der Bischof mit dem Clerus zur Celebration der Messe feierlich in die Kirche, und nach dem Stowe-Missale wurde hierbei vor der Tagesmesse die Litanie gebetet. Im sechsten Jahrhundert gestaltete sich dieses, besonders durch Gregor I., der „die Stationen" neu einrichtete, anders. Der Zug von einer Kirche in die andere wurde an den Stationstagen zu einer Prozession und das Gebet der Litanie auf die Buss- und Bitttage verlegt. Das mag die Ursache sein, dass der Pamelische Codex der Litanie in der Tagesmesse nicht gedenkt, während sich, nach Beroldus[1]), an dem ersten Tage der Quadragesima der Erzbischof mit dem Clerus unter dem Gebete der Litanie in die Kirche begab. Nach der Oration und Anrufung der Heiligen, die vor dem Altare mit gebogenen Knieen geschah, trat der Presbyter hebdomad. hinter den Altar, küsste denselben und sprach: Dominus vobisc.[2]). Die zu der Litanie gehörende Oration war wahrscheinlich die Oratio pro fidelibus, welche in der Pamelischen Tagesmesse fehlt.

In Dom. Quadrag. dicta de Samaritana und Dom. Quadrag. de Abraham des Pamelischen Sacramentars heisst es nämlich:

---

[1]) Beroldus lebte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts als Custos in Mailand und schrieb das zu hohem Ansehen gelangte Buch: Ordo et ceremoniae ecclesiae ambrosianae. Muratori gab es in seinen Antiquitates italicae medii aevi tom. IV. p. 861—932 heraus, doch nicht vollständig. (Die obigen Citate fehlen bei ihm). Magistretti besorgte eine neue Ausgabe: Beroldus sive ecclesiae Ambros. Mediolanensis Kalendarium et Ordines sacc. XII. Dr. Marcus Magistretti, ss. caerem. Metrop. Mediol. praefectus. Mediolani 1894.

[2]) Magistretti l. c. p. 89.

Finita ingressa preces per diaconum pronunciatae, respondente choro: Domine miserere. (Pam. p. 328). Diese preces sind jedoch nicht gleichlautend, sondern die zweiten sind kürzer und ihre Responsorien lauten: Kyrie eleison. Beidemal folgt auf sie die Oratio super populum. Das ist allerdings nicht der Ritus der Ambrosianischen Tagesmesse, aber man wird ihn auf die des sechsten Jahrhunderts anwenden dürfen. Die Verlegung der Oratio pro fidelibus mit der Litanie auf die Fasten-, Buss- und Bittage fand nämlich zu Ende dieses Jahrhunderts statt und die Bitten für den imperator und dux, die in beiden Orationen vorkommen [1]), bestätigen diese Annahme, wie alsbald gezeigt wird.

Zu den Vorbereitungsgebeten gehören die Orationen: Rogo te altissime Deus, nebst: Me quoque audacter, die in dem Stowe-Missale zu einem Gebete verknüpft sind und ein sehr hohes Alter besitzen. Es wird von denselben im §. 13 die Rede sein.

2. Die Katechumenenmesse beginnt mit der Ingressa oder dem Introitus. Das Ambrosianische Sacramentar gebraucht dieses Wort nur noch in der so eben citirten Rubrik zu der Orat. pro fidelb. (Finita ingressa) an den Fastensonntagen. Weil aber diese Oratio die Bitten pro imperatore und pro duce zu Ende des sechsten Jahrhunderts erhielt, so ist die Existenz eines Introitus in der ursprünglich Ambrosianischen Messe um so zweifelhafter, als derselbe auch in der römischen vor Papst Cornelius († 432) nicht vorhanden war.

Der Gruss: ‚Dominus vobiscum' lautete ursprünglich wohl: ‚Pax vobis'. Jedenfalls ist die Aufschrift: ‚Salutatio populi absque versione' bedeutend jünger. Der Hymnus angelicus gehört zum Weihnachtsfeste, welches Ambrosius feierte [2]) und an welchem in der Mitte des zweiten Jahrhunderts dieser Hymnus gebetet wurde. Das Stowe-Missale enthält denselben zwar in der Tagesmesse, bemerkt aber ausdrücklich, er werde an den Festen Christi recitirt. (cf. §. 15.)

Benedictiones vor den Lesungen sind zwar in späterer Zeit üblich, in den ersten fünf Jahrhunderten lassen sie sich aber so wenig nachweisen, als eine Antiphon vor dem Evangelium. Nach dieser Antiphon heisst es: Pacem habete. Ist dieses ein Ueberrest aus der alten Liturgie, als der Friedens-Kuss vor der Opferung ertheilt wurde? Solche Worte behielt man öfter bei, wenn sie auch keine Bedeutung mehr hatten.

In der Katechumenen-Messe findet sich demnach wenig von

---

[1]) Sie lauten: Pro famulo tuo N. imperatore et famula tua N. imperatrice et omni exercitu eorum. R. Dom. miserere. Pro famulo tuo N. rege et duce nostro et omni exercitu ejus. R. Domine miserere.

[2]) Cf. Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 25 f.

der ursprünglich Ambrosianischen Liturgie [1]), dagegen stimmt sie mit der von Beroldus beschriebenen Mailändischen Messe überein. In dieser letzteren folgt nach dem Gloria in excels. die Oration super populum mit Salutatio und dreifachem Kyrie. Nach der Antiphon des Evangeliums wiederholen sich Gruss und Kyrie abermals und schliessen mit: Pacem habete. R. Ad te Domine [2]). Da ferner der zu Anfang des zwölften Jahrhunderts von Beroldus aufgezeichnete Mailändische Ritus daselbst schon lange Zeit eingebürgert war und die citirten Bitten der Oratio pro fidelibus auf das Ende des sechsten Jahrhunderts hinweisen., wird die Annahme nicht zu gewagt sein, zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert habe eine Umwandlung der ursprünglichen Ambrosianischen Tagesmesse in die des Pamelischen Sacramentars stattgefunden, welche von da an keine bedeutende Veränderung erfuhr.

§. 6.
Messe der Gläubigen.

Die Messe der Gläubigen beginnt, ohne eine Entlassungs-Formel der Nicht-Gläubigen, mit der Opferung. Um Wiederholungen zu vermeiden, wird ihre Erklärung mit derjenigen der irischen und römischen Opferung gegeben. Beroldus erwähnt von den Pamelischen Opfergebeten blos die Oratio super populum und die Offerenda. Die Orationes secretae super munus oblatum sieht Magistretti in den Worten angedeutet: dicit benedictionem (l. c. p. 52). Weil die letzte Oration vor der Offerenda mit einer „Benedictio" schliesst, wird man dieses nicht beanstanden. Doch werden unter dieser benedictio auch die Worte bei der oblatio panis et vini: ut fiat unigeniti tui corpus (sanguis) in nomine p. et fil. et sp. s. Amen zu begreifen sein. Sofort erwähnt Beroldus die Recitation des Symbolums, worauf er mit den Worten schliesst: deinde missa peragatur ordine suo (p. 53). Das in der Messe der Gläubigen stehende Symbolum bezeugt, dass zu der Zeit, als dasselbe diese Stellung erhielt, die Arcandisciplin grossen Einfluss übte, was zu Ende des fünften Jahrhunderts nicht mehr stattfand.

Die Präfationen des Mailändischen Sacramentars gehören durchweg Officiis propriis an, dagegen fehlt die der Tagesmesse.

Die Ausgabe des h. Carl Borromäus enthält, von unbedeutenden Aenderungen abgesehen, den römischen Canon, vom Trisagion bis zum Vater unser. Doch fehlt in ihr die Oration:

[1]) Ueber die hierauf bezüglichen Aeusserungen des Ambrosius vgl. man: Probst, Liturgie des 4. Jahrhdts. S. 239 f.

[2]) Magistretti l. c. c. 49. 51.

Hanc igitur und das Memento defunctorum; welch' letzteres in vielen Handschriften des römischen Missale des 8. und 9. Jahrhunderts sich findet. Mit der Handschrift des Pamelius verhält es sich bis zur Consecration ebenso, dann gibt er aber die betreffenden Citate aus den sechs Büchern De sacramentis bis zum Memento defunct. an, welches diese Schrift so wenig enthält, als die Oration: Nobis quoque peccatoribus. Das lässt vermuthen, Pamelius habe, bezüglich dieses Messtheils, seine Handschrift verlassen, weil sie dem Gregorianum zu wörtlich folgte, und statt ihrer die dem Ambrosianischen Ritus conformere Schrift De sacramentis benützt. Wenn diese Vermuthung richtig ist, dann wurde seine Handschrift nicht vor dem 8. oder 9. Jahrhundert geschrieben. Denn vor dem gewaltsamen Eingriff Carl d. Gr. war der Mailändische Canon, laut Zeugniss der Schrift De sacramentis, dem gregorianischen noch nicht in dieser Weise angepasst und das Memento defunct. noch mit dem der Lebenden verbunden. Die Oration: Nobis quoque peccat. war hingegen wahrscheinlich bereits ein Bestandtheil der ambrosianischen Messe [1]).

Ein Grund, die Existenz der Oration Te igitur mit dem Memento zu bestreiten, liegt nicht vor [2]). Wäre sie blos dem Gregorianum entlehnt, so sieht man nicht ein, warum nicht auch die Oration: Hanc igitur oblationem aufgenommen wäre. Veränderungen mag sie hingegen erfahren haben. Instructiv ist in dieser Beziehung die Vergleichung der Schrift De sacramentis mit dem muratorischen und pamelischen Canon. Der muratorische hat in der Oration Te igitur die Worte: famulo tuo imperatore, sed et omnibus orthodoxis, der pamelische hingegen den Satz: famulo tuo imperatore, sed et regibus et ceteris orthodoxis, die Schrift De sacramentis aber sagt: oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris [3]). In dem Pamelischen Canon kommt zu den regibus der imperator hinzu und in dem muratorischen ist blos noch der imperator vorhanden. Mit anderen Worten: die Schrift De sacramentis betet für die römischen Kaiser [4]) und ist demnach abgefasst, als das römische Reich noch bestand. Der pamelische Canon kennt einen Kaiser und neben ihm Könige. In Oberitalien und Mailand hatte das Gebet für Kaiser und Könige nur zu der Zeit einen Sinn, als die Ostgothen und Oströmer unter Justinian um den Besitz dieses Landes stritten, oder als, nach

[1]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 262.

[2]) Probst, l. c. S. 248 ff.

[3]) De sacr. l. 4. c. 4. n. 14.

[4]) Nec sane, bemerken die Benedictiner zu der obigen Stelle, obstat quod scripsit auctor pro regibus, non pro imperatoribus. Nam praeterquam quod rex pro imperatore apud bonos auctores et Ambrosium ipsum reperimus, forte usurpavit hoc vocabulum, ut Pauli elocutioni 1. Tim. 2, 1 magis accederet.

der Eroberung durch die Longobarden, 36 Herzöge[1]) sich in den Besitz theilten und Gregor I. Italien und Rom der Herrschaft der oströmischen Kaiser zu erhalten suchte. Es ist die Zeit von 535 bis 600, in welcher man in der mailändischen Kirche pro imperatore et regibus betete, in welcher darum auch die in der Oration Te igitur enthaltenen Worte des Pamelischen Canon erweitert wurden. Carl d. Gr. zerstörte das Reich der Longobarden (774), die Mailänder hatten nur noch den Kaiser zum Oberhaupte, und dem entsprechend kennt der muratorische Canon blos ein Gebet für den imperator.

Derselbe ist darum, der Angabe des Saxius conform, im 9. oder 10. Jahrhundert abgefasst. Die betreffenden Worte des pamelischen Canon sind hingegen nicht nach dem sechsten Jahrhundert geschrieben, denn seit der Krönung Agiluf's (a. 592) gab es blos noch einen König der Longobarden. Doch darf man dieses Criterium für die Abfassungszeit nicht auf den ganzen Canon, geschweige auf den ganzen Ordo ausdehnen, weil das Gebet: Te igitur längst in denselben aufgenommen und die Worte: sed et regibus später eingeschaltet sein können.

Ein zweites Merkmal für die Abfassungszeit des Pamelischen Ordo enthalten die Heiligen-Namen der Oration Communicantes. Dieselben schliessen mit Calimerus, Maternus, Eustorgius, Dionysius, sämmtlich Vorgänger des h. Ambrosius auf dem bischöflichen Stuhle in Mailand. Wenn aber der unmittelbare Vorgänger des Ambrosius, der Bischof Dionysius, in das Verzeichniss aufgenommen ist, während der Name des berühmten und von den Mailändern hochverehrten Ambrosius mangelt, so kann der Grund blos darin liegen, dass dieses Verzeichniss zu Lebzeiten des Ambrosius ergänzt wurde. Das ist um so sicherer, als es die Namen des Protasius und Gervasius enthält, die sich vor Ambrosius daselbst nicht befanden, weil er ihre Reliquien entdeckt und ausgegraben hatte[2]). Endlich kommt noch das durch Carl Borromäus veröffentlichte Missale in Betracht, welches nach dem Bischofe Dionysius folgende Namen beifügt: Ambrosii, Simpliciani, Martini, Eusebii, Hilarii, Julii et Benedicti. Der zuletzt Genannte kann zwar der im Jahre 725 gestorbene mailändische Bischof sein, doch verdient die Annahme, er bezeichne den Stifter des Benedictinerordens († 543), den Vorzug. Vermehrte man aber diese Namen

[1]) Die Messe des pamel. Codex auf die Fastensonntage, genannt de Samaritana und de Abraham, enthält in der oratio pro fidelibus die Bitten: Pro famulo tuo N. imperatore et famula tua N. imperatrice . . . . rege et duce nostro. p. 329 u. 332. Hier erscheint der rex geradezu als dux. Sollte unter der Kaiserin die ihren Gemahl Justin II. (565—578) völlig beherrschende Sophia gemeint sein?

[2]) Ambros. epist. 22. n. 17. p. 67.

von 398—543, so wird das Pamelische Verzeichniss vor dem Jahre 398, also unter Ambrosius, geschrieben und zu dieser Zeit ein der römischen Oration: Communicantes ähnliches Gebet in dem Mailändischen Missale gewesen sein. Vielleicht ahmte Ambrosius durch die Aufnahme neuer Namen Papst Siricius (384—399) nach, der das Gebet Communicantes des römischen Missales wahrscheinlich durch die Aufnahme der Namen: Johannes et Paulus etc. erweiterte.

Daraus darf man jedoch nicht schliessen, die ambrosianische Oration habe, abgesehen von dem Verzeichniss der Heiligen, mit der alten römischen völlig gleich gelautet. Denn nach dem irisch-römischen Missale fehlten in der römischen Messe zu Ende des vierten Jahrhunderts die „Maria" beigelegten Worte: gloriosae semperque Virginis, genetricis Dei[1]), welche, um die Mitte des fünften Jahrhunderts in das Gebet Communicantes aufgenommen, also in den Mailändischen Canon kamen. Meines Wissens nennt nämlich Ambrosius Maria nirgends Dei genetrix. Dagegen werden die in den 6 Büchern De sacramentis enthaltenen Gebete nebst der Consecrationsformel (welche Pamelius von Fac nobis Deus bis sacerdos tuus Melchis. aufgenommen hat) ursprüngliche Bestandtheile der Ambrosianischen Liturgie sein. Zu denselben gehört auch die Schluss-Doxologie des Canon nach dem Vater unser, während dieses in der Pamelischen Messe den ihm von Gregor I. (mox post precem) angewiesenen Platz einnimmt.

§. 7.
Schluss derselben.

Mit dem Vater unser, Embolismus, Pax domini schliesst das Gregorianum, desshalb können die dem Vater unser folgenden Theile der Pamel. Messe demselben nicht entlehnt sein. Ehe darauf eingegangen wird, ist jedoch zu beachten, das die Mailändische Messe vor dem Vater unser den Ritus der Confractio hostiae et commixtio anführt. Die Brechung der Hostie hat eine doppelte Bedeutung. Sie symbolisirt den gebrochenen Leib Christi[2]). Darum nannten die ersten Christen die eucharistische Feier „Brechen des Brotes", und insofern gehört dieser Ritus zur Opferhandlung in den Canon. Das Brechen des Brotes war aber auch ein nothwendiges Erforderniss zur Spendung der Communion, weil der Priester von dem consecrirten Brote Partikeln für die Communicanten abbrechen musste, und insofern gehört die fractio

[1]) Man vgl. hierüber das Stowe-Miss. §. 23.

[2]) Significat ipsam divisionem corporis Christi, quae facta est in passione. Thom. 3. q. 83. a. 5. ad 7.

zur Communion. Daraus erklärt es sich, dass die Brechung theils in, theils nach dem Canon vorgenommen wurde. Bis zu Ende des vierten Jahrhunderts herrschte, nach Augustinus, die erste Auffassung vor [1]), und zwar scheint man diese Handlung, dem Zeugnisse desselben Kirchenlehrers gemäss, mit einem Gebete vorgenommen zu haben, worüber aus den ersten Jahrhunderten nichts bekannt ist. Dem entsprechend enthält unser Missale die fractio in dem Canon mit Worten, die an I. Cor. 10. 16. erinnern.

Anders verhält es sich, wenn man die nach dem Gregorianum vorgenommene Veränderung des Ambrosianum in Betracht zieht. Mit einer allen Liturgien gemeinsamen Doxologie schliesst der Canon. Demselben reiht sich die fractio et commixtio und das Vater unser an, welchem diese Doxologie abermals und wörtlich beigefügt ist. Dieses fällt wegen der baldigen und wörtlichen Wiederholung auf.

Nach meinem Ermessen stand in dem von Pamelius benützten Codex die Doxologie nach den Worten: Per quem haec omnia, so dass mit ihr der Canon schloss. Demselben folgten die Brotbrechung und das Vater unser, dieses aber ohne Doxologie. Mit Rücksicht auf die Schrift De sacramentis (l. 6. c. 5.) fügte Pamelius dieselbe dem Gebete des Herrn zum zweitenmal bei. Dabei übersah er die Stellung, welche dieses Gebet in seinem Codex einnahm. Gregor I. hatte das Vater unser „mox post precem“ verlegt, und diesen Platz nimmt es auch in der nach Gregor I. reformirten Messe der Pamelischen Handschrift ein. Für das an diesem Orte stehende Vater unser eignete sich jedoch die den Canon schliessende Doxologie nicht, wesswegen sie weder das gregorianische, noch das irische Sacramentar kennt. Daraus folgt, in der alten ambrosianischen Messe bildete das Vater unser den Schluss des Canon und stand zwischen den Worten: Per quem omnia und der Doxologie: Et est tibi Deo. Weil ferner die Brotbrechung vor dem Vater unser und desshalb auch vor der Doxologie stattfand, musste sich die fractio unmittelbar an das Gebet: Per quem omnia anschliessen, dessen Bitte: Gott möge seinen Dienern die Eucharistie zur Vermehrung des Glaubens und Vergebung der Sünden ertheilen, auch auf sie hinweist. Die Verlegung des Vater unser nach dem Canon bewirkte die der fractio an ihren jetzigen Platz.

Bedeutender unterscheidet sich der Pamelische Codex von dem gregorianischen und irischen durch den Mangel des Embolismus. Pamelius fügt zwar den Worten Pater noster ein ‚et cetera‘ bei, man wird aber darunter das ‚libera‘ um so weniger begreifen können, als es die Ausgabe des Carl Borromäus blos in einer Note erwähnt.

---

[1]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 301 f.

Ferner enthält das Pamelische Missale eine ‚Antiphona ad confractorium', deren Inhalt das Weihnachtsfest zur Geltung bringt und in der Feria V. in coena Domini ein ‚Postconfractorium', das sich sonst nirgends findet. Ueber beide Gebete urtheile ich, wie über die Commixtio, welche ich für einen späteren Zusatz halte, von dem noch die Rede sein wird. cf. §. 100.

Die beiden Gebete vor der Communion sind jüngeren Ursprungs. Das Singen von Psalmen während der Communion ist nicht mehr vorhanden, wohl aber die alte Formel: Corpus Christi. R. Amen, die jedoch, wie es scheint, Pamelius aus der Schrift De sacramentis aufgenommen hat, denn die Reichung des Kelches fehlt. Wie die im Stowe-Missale Eingangs der Messe stehende Oration: Ascendat Domine oratio nostra unter die mailändischen Communiongebete kam, ist mir unerklärlich.

Das Gebet nach der Communion bezieht sich auf das Weihnachtsfest und ist darum nicht das der Missa quotid. Dem römisch-irischen Stowe-Missale zufolge bestand die Postcommunion dieser Messe aus den Gebeten: Gratias tibi agimus und Hanc nos communionem, die sich als Postcommunio in dem mailändischen Sacramentar: Dominica III. post Pentecosten p. 387 finden.

Zweiter Theil.

Irische Liturgie.

Erstes Kapitel.

Irische Missionäre und Ursprung ihrer Liturgie.

§. 8.

Ninian, Paladius, Patricius.

Das südliche Britanien war schon in den ersten Jahrhunderten von Christen bewohnt[1]). Als aber die von den Germanen bedrängten Römer ihre Legionen aus diesem Lande zurückzogen, fielen in dasselbe von Norden her Scoten und Picten ein[2]). Die Britten vermochten ihnen nicht zu widerstehen und riefen deshalb deutsche Stämme, Jüten und Angel-Sachsen, zu Hilfe. Diese schlugen nicht nur die Scoten und Picten zurück, sondern setzten sich auch in Britanien fest und die eingeborenen Britten sahen sich genöthigt, ihre Wohnsitze theils in dem Gebirge von Wales aufzuschlagen, theils nach Gallien, auf die Halbinsel Amorica (klein Britanien, Bretagne), auszuwandern. In dem heutigen nördlichen England wohnten demnach in dem fünften Jahrhundert Iren. An sie grenzten südlich heidnisch-deutsche Stämme und im äussersten Süden hatten sich Britten niedergelassen. Einzelne Iren mochten, durch die Berührung mit den Britten, wohl mit dem Christenthum bekannt geworden sein, ihre Christianisirung fällt jedoch in das fünfte Jahrhundert.

Der h. Ninian, ein geborener Britte, welcher die letzten Decennien des vierten Jahrhunderts in Rom zubrachte, kehrte,

---

[1]) Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita. Tertull. adv. Judaeos. c. 7. p. 290. Semi.

[2]) Diesen Namen erhielten die Iren, weil sie, gegen den Feind kämpfend, den Leib bemalten.

von Papst Siricius (384—399) zum Bischof geweiht, in seine Heimath zurück und wirkte gegen zwanzig Jahre in dem von Scoten und Picten bewohnten Nordbritanien als Missionär. In Galloways gründete er ein Kloster und die Kirche Wihte Howe (candida casa) und starb um das Jahr 432. Seine Thätigkeit war nicht erfolglos, denn Beda berichtet: Ipsi australes Picti, qui infra eosdem montes habent sedem ... relicto errrore idololatriae, fidem veritatis acceperant, praedicante eis verbum Ninia episcopo [1]). Mit der Bekehrung zum Glauben war aber nothwendig die Einführung des christlichen Gottesdienstes verbunden. „Gegen Ende des vierten Jahrhunderts", sagt Montalembert, „war der Sohn eines britischen Häuptlings, Ninias oder Ninian, nach Rom gezogen und nachdem er daselbst während 24 Jahre in der Schule des Hieronymus und Damasus gelernt und gebetet, wurde ihm vom Papst Siricius die bischöfliche Würde verliehen. Nach dem Britenlande zurückgekehrt, fasste er den Plan, die Barbaren des Nordens zu bekehren. Den Mittelpunkt seines Bisthums verlegte er in die Gegend, welche durch Kaiser Valentinian römische Provinz geworden war." [2]) Man mag von dem in Rom gebildeten Ninian oder von der durch die Römer besetzten Gegend ausgehen, beidemal wird der dort geübte und nach dem Norden verpflanzte Cultus der römische gewesen sein. Beda deutet dieses in den Worten an: „Ninia episcopo reverendissimo et sanctissimo viro, de natione Britonum, qui erat Romae regulariter fidem et mysteria edoctus." [3]) Durch die Unterscheidung von fides et mysteria gibt er Veranlassung, fides auf die Predigt und mysteria auf die Verwaltung der Geheimnisse zu beziehen. Ninian verpflanzte darum den in Rom unter Damasus und Siricius üblichen Ritus des Gottesdienstes nach Irland. Man darf jedoch nicht glauben, Ninian und Patricius haben ein römisches Sacramentar nach Irland gebracht. Denn da die heidnischen Einwohner von einem Kirchenjahr keine Ahnung hatten und der anfängliche Unterricht sich auch nicht auf dasselbe erstrecken konnte, war die Feier des Gottesdienstes durch die Celebration der Missa quotidiana (S. 3) für sie allein angemessen. Sie brachten darum die irischen Missionäre aus Rom in ihre Heimath. Wirklich ist auch die älteste irische Messe, die wir besitzen, die des Stowe-Missale, eine solche.

Der Thätigkeit des Ninian mag es zuzuschreiben sein, dass Prosper zu dem Jahre 431 seiner Chronik bemerkt, Papst Cölestin (422—432) sendete den ehemaligen römischen Diacon

---

[1]) Beda Venerab. hist eccl. l. 3. n. 4.

[2]) Montalembert, die Mönche des Abendlandes, übersetzt v. P. Brandes. III. S. 21.

[3]) Beda, hist. ecclesiastica gentis Anglorum. l. 3. c. 4.

Palladius als ersten Bischof zu den Christ-gläubigen Scoten [1]) Uebrigens war noch nicht die ganze Bevölkerung christlich und selbst Palladius erreichte dieses Ziel nicht, sondern das blieb den ihm folgenden Glaubensboten vorbehalten. Da nämlich Palladius auf der Rückreise von dem Lande seiner Thätigkeit starb, schickte Papst Cölestin den h. Patricius dahin. In dem amoricanischen Gallien um das Jahr 387 geboren, wurde er von scotischen Seeräubern nach Irland geschleppt, wo er sechs Jahre als Hirte lebte. Der Gefangenschaft entfliehend kam er in ein Kloster des h. Martin bei Tours und besuchte sodann „die glückselige Insel" Lerin, wie den Bischof Germanus von Auxerre. Da er diesem seinen längst gehegten Wunsch, den Iren das Evangelium zu verkündigen, entdeckte, wies er ihn nach Rom, um Segen und Sendung vom Papste zu erhalten. Hiemit ausgestattet begab er sich nach Irland, dessen Apostel er wurde.

2. Diese Notizen sind für das Folgende nothwendig. Man mag nämlich die verschiedenen Bewohner des Landes oder die Missionäre in's Auge fassen, das Eine, wie das Andere führt zu der Annahme, die Liturgie der irländischen Kirche stamme von der römischen ab. Ninian, Palladius, Patricius brachten als römische Sendboten den der damasianischen Reform entsprechenden römischen Messritus in ihre Heimath. Dieser Ritus ist aber derselbe, welcher der Missa romana quotidiana des leonianischen und gelasianischen Sacramentars zu Grunde liegt. Es ist der Ritus der vorgregorianischen römischen Tagesmesse, welchen eine Aufschrift des Stowe-Missale ‚Canon Gilasi' nennt. Dieses Stowe-Missale, mit dem sich das Nachfolgende hauptsächlich beschäftiget, enthält darum nach meiner Ansicht die alte irisch-römische Messe.

Man wird dagegen einwenden, diese Auffassung berücksichtige den gallicanischen Ritus nicht, der die irische Messe beeinflusste. In einigen unbedeutenden Punkten mag dieses geschehen sein, von den die gallicanische Messe von der römischen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten (Stellung des Memento und des Friedenskusses) ist jedoch in dem irischen Stowe-Missale keine Spur zu entdecken. Es ist überhaupt fraglich, ob im Jahre 418, in welchem Patrik nach Irland gesandt wurde, in Gallien der ihm später eigenthümliche Ritus bereits in allen Gegenden in Uebung stand, oder noch der alte, mit dem römischen übereinstimmende. Dagegen kann man kaum zweifeln, dass römische Sendboten mit der römisch-katholischen Lehre auch den römisch-katholischen Gottesdienst in Irland einführten, wie dieses Tertullian von dem afrikanischen Gottesdienst bezeugt. (cf. §. 75.)

[1]) Ad scotos in Christum credentes ordinatur a papa Coelestino Palladius et primus episcopus mittitur.

Selbst Columban nennt die römische Kirche die Quelle, aus welcher das Bächlein der irischen Kirche floss (cf. § 11).

Wendet man sich von den Missionären zu den alten Einwohnern des heutigen Irland, Schottland und England, so geben auch sie keinen Grund für die Annahme eines von dem römischen Ritus abweichenden Gottesdienstes. Das von Ninian in Schottland gegründete Kloster lag nicht nur der irischen Küste gegenüber, sondern zwischen der ganzen brittischen Westküste und Irland fand ein lebendiger Verkehr statt[1]). Darum mögen die Iren schon durch Ninian Kenntnis vom Christenthum erhalten haben und dem von ihm gefeierten Gottesdienste, welcher der römische war. Dasselbe gilt von dem Gottesdienste der viel früher durch die Römer bekehrten Britten. Ihnen, wie den Schotten und Iren, wird darum die römische Messe nicht völlig unbekannt gewesen sein, und die Missionäre waren ebenso darauf angewiesen, an diese Ueberreste des römischen Cultus anzuknüpfen, als die Einwohner für die von den Missionären celebrirte Liturgie dadurch empfänglicher waren. Das Eine arbeitete dem Anderen in die Hand und fremde, nicht-römische Einflüsse sind deshalb nicht zu präsumiren, sondern blos dann anzunehmen, wenn gewisse Riten mit den römischen nicht in Einklang zu bringen sind.

§. 9.
Fortbildung der irischen Messe.

Hiervon verschieden ist die Frage, ob und welche Veränderungen die irisch-römische Messe durch die Nachfolger des h. Patricius erfahren habe. Bäumer bemerkt hierüber: „Aus einem zuverlässigen Documente mit durchaus glaubwürdiger Autorität wissen wir, dass im sechsten und siebenten Jahrhundert auf dem irischen Eilande mehr, als ein liturgischer Ritus üblich war. In einem uralten Heiligenverzeichniss Irlands (von Uscher, Greith u. s. w. veröffentlicht) sind die Heiligen der grünen Insel in drei Classen oder Ordnungen eingetheilt."

„Die erste Classe geht vom Jahre der durch Papst Cölestin erfolgten Sendung des h. Patricius († 493) nach Irland bis zu den 12 Vätern oder Aposteln der irischen Kirche, die zum grössten Theile noch von unmittelbaren Schülern des h. Patricius gebildet waren (432—544). Von ihnen sagt das genannte Document: Habebant unam missam, unam celebrationem.

„Die zweite Classe reicht vom Jahre 544 bis 598. Bezüglich der Heiligen dieser zweiten Ordnung heisst es: Diversas missas celebrabant et diversas regulas. A Davide episcopo et

[1]) Montalembert l. c. III. S. 45.

Gilla et Doco Britonibus missam acceperunt. Nach der zweiten Recension: Diversos celebrandi ritus habebant. Hi ritum celebrandi missam acceperunt a sanctis viris de Britannia scilicet a David et a s. Gilda et a s. Doco.

„Die dritte Classe geht von 598—644. Und von den Heiligen dieser Ordnung sagt das Fragment: Diversas regulas et missas sive diversos celebrandi ritus habebant [1]).“

2. Der Messritus der ersten Classe blieb bis zum Jahre 544 unverändert, und da Patricius als Missionär des Papstes Cölestin den damals üblichen römischen Ritus nach Irland verpflanzte, feierten die Iren bis zu diesem Jahre in ihrem Gottesdienste die römische Tagesmesse der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Weil ferner eine bedeutende Veränderung des römischen Messordo vor Gregor I. nicht nachweisbar ist, stand die irische Tagesmesse bis zum Jahre 544 mit der vorgregorianischen in Uebereinstimmung.

In der zweiten Periode (544—598) gingen mit der irischen Liturgie Veränderungen vor. Das Heiligenverzeichniss spricht jedoch blos von der in Irland verwendeten Messe der Britten. Darum wird man ohne Bedenken annehmen dürfen, Bischof David habe im Jahr 544 die erste brittische Messe nach Irland gebracht. Ihre Zulassung daselbst erklärt sich durch die Abstammung beider von der römischen. Uebrigens war damit zugleich der Aufnahme „verschiedener Riten“ die Thüre geöffnet und es will nicht geläugnet werden, dass auch andere auswärtige Einflüsse auf die irische Messe stattgefunden haben können. Von welcher Art sie waren, lässt sich aus den heutigen Quellen nicht erkennen. Jedenfalls enthält das Stowe-Missale den brittischen Messordo nicht, denn der einer irischen Königsfamilie angehörende Moel hat keine brittische, sondern die alte irische Messe gegen zu weit gehende Anpassungen an das Gregorianum zu erhalten und zu restauriren gesucht. Diese eine Messe war aber die römisch-irische des Patricius, welche darum dem Stowe-Missale zu Grunde liegt.

Die dritte Periode umfasst die Zeit von 598—644, in welcher die Iren diversas missas celebrabant. Bäumer erinnert an gelasianische, gregorianische, gallicanische, mozarabische und ambrosianische Messriten, und es ist wahrscheinlich, dass die wanderlustigen Iren aus verschiedenen Ländern Messriten in ihre Heimath brachten und an einigen Orten auch diese Messen lasen. Vor allen anderen Riten wird jedoch der gregorianische den vorhandenen irischen Messritus beeinflusst haben.

Im Jahre 597 kam nämlich der von Papst Gregor zu den Angelsachsen gesandte Augustinus zu dem Könige Ethelbert

[1]) Bäumer, Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck. XVI. Jahrg. (1892) S. 488.

von Kent, der, mit der fränkischen Prinzessin Bertha verehelicht, sich in demselben Jahre mit 10000 Angelsachsen taufen liess. Dieses Ereigniss blieb in Irland nicht verborgen, und mit demselben wurde der von Augustin nach England gebrachte gregorianische Ritus den Iren bekannt. Da sie sich sodann, seit dem Jahre 544, „nicht mehr auf eine gemeinsame Liturgie oder Celebrationsform beschränkten, sondern die Missalien frei gebrauchten, die sie anderswo mitgenommen hatten“ (Greith 437); da Gregor I. schon damals einen hohen Ruf genoss und die Vorzüge seines Sacramentars sich Jedem aufdrängten; so bot dieses den Iren hinlänglich Anlass, diesen Ritus in ihrer Heimath einzuführen.

Manche mögen den gregorianischen Ritus einfach mit dem irischen vertauscht haben. Doch liegt die Annahme näher, dieser, der zugleich der römische war, sei nach dem gregorianischen umgestaltet worden, und die erste Hand (cf. S. 41) des Stowe-Missale liefert den Beweis hierfür. Nach einer beglaubigten Annahme ist dasselbe von dieser Hand im sechsten Jahrhundert geschrieben. Die hierbei massgebenden Kriterien genügen gewöhnlich nicht, um das Jahr der Abfassung einer Schrift festzustellen, und das Stowe-Missale der ersten Hand kann desshalb ebenso aus dem Ende des sechsten, als dem Anfang des siebenten Jahrhunderts stammen. In dem angegebenen Falle ist es aber nicht zufällig, dass das Heiligen-Verzeichniss Irlands die dritte Periode der Cultus-Geschichte gerade mit dem Jahre 598 beginnt. Weil sich im Jahre zuvor der gregorianische Ritus mit solchem Erfolge in England einbürgerte und die Iren sich alsbald mit demselben bekannt machten, setzten sie den Beginn der dritten Periode in das Jahr 598, das heisst, sogleich nach dem Ereigniss in England. Damit steht die Reform des Stowe-Missale zu Anfang des siebenten Jahrhunderts im Einklang.

3. Ueber die Art und Weise der Anpassung des römisch-irischen Missale an das Gregorianum geben, von dem Stowe-Missale vorerst abgesehen [1]), die in Alemannien und Gallien nach dem Sacramentar Gregors reformirten gelasianischen Missalien Aufschluss. Man stellte theils an die Spitze der Orationen eine gregorianische und liess ihr die althergebrachten folgen [2]), theils nahm man den Eingang und Schluss einer gregorianischen Oration auf und liess die Mittelsätze stehen [3]), theils nahm man grego-

[1]) Um Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir auf die nachfolgende Erklärung des Stowe-Missale. Die Vergleichung der Reform des Stowe-M. mit den im Texte stehenden ist um so zulässiger, als jenem, wie diesen, der römische Ritus zu Grunde lag.

[2]) Probst, Sacramentarien und Ordines S. 161.

[3]) Probst, l. c. S. 356. Dieses geschah der Oration: Hanc igitur gegenüber l. c. S. 198. 206. 245.

rianische Orationen, selbst Messen, wörtlich auf, gab ihnen aber die hergebrachten Ueberschriften [1]). Von diesem im siebenten und achten Jahrhundert auf dem Continent üblichen Verfahren darf man ohne Bedenken auf ein ähnliches in Irland schliessen; denn das von der ersten Hand geschriebene Stowe-Missale ist eine diesen Sätzen entsprechende Anpassung desselben an den gregorianischen Ritus.

Das Stowe-Missale hat jedoch nicht nur durch die erste Hand, sondern auch durch die zweite oder Moel Caich Aenderungen erfahren, welche hauptsächlich aus Zusätzen zu der ersten Hand bestehen. Auf den ersten Blick könnte man zwar glauben, das von dem jüngeren Moel Beigefügte werde aus dem achten Jahrhundert stammen, nach meiner Ansicht verhält sich die Sache jedoch anders. Die von der ersten Hand zu Gunsten des Gregorianum vorgenommenen Anordnungen des irischen Missale gingen dem Sprösslinge eines altirischen Königs-Geschlechtes zu weit, weswegen er Manches, das die erste Hand um des Gregorianums willen ausgelassen hatte, wieder aufnahm. In Folge dessen gehören die meisten Zusätze, welche Moel Caich im achten Jahrhundert machte, der Zeit vor der Reform des irischen Missale durch die erste Hand an. Er suchte nämlich das Stowe-Missale der von Patricius eingeführten Messe wieder zu verähnlichen, während die erste Hand die patricische Messe der gregorianischen conform zu machen strebte. Das schliesst nicht aus, dass er in einigen Punkten dem Ritus des achten Jahrhunderts Rechnung trug. Sein hauptsächlichstes Ziel blieb, so weit möglich die alte irische Messe wieder herzustellen.

§. 10.

Das Stowe-Missale und die Missa romana quotidiana.

Bäumer urtheilt über das Stowe-Missale also: „Das Buch war sowohl in seiner ersten, als in seiner jetzigen zweiten Redaction ein sog. Libellus missae, d. h. ein Heft, welches die ganze Messe ohne Propria de tempore vel Sanctis und ausser dem Canon eine Epistel und ein Evangelium nebst Orationen enthielt, deren man sich täglich bedienen konnte.“ [2]) Dieses Missale enthält demnach die Bestandtheile der Messe, die in jeder Messe gelesen wurden, zu welchen hauptsächlich der Canon gehört; kurz, sie war die irische Missa quotidiana.

---

[1]) Man vergleiche die Advent- und Ostermessen des Missale gallicanum vetus (Murat. tom. II. p. 702 und 750) mit den gelasianischen (Murat. tom. I, p. 571 u. 680). Vom Codex Bobbio wird später die Rede sein.

[2]) Bäumer l. c. S. 462.

Auch die römischen Sacramentarien setzen eine solche Messe voraus, weil sie blos die Collecta, Secreta, Praefatio und Postcommunio bestimmter ferialer und festlicher Messen enthalten. Ferner wissen wir aus dem Missale Gothicum und dem Codex Bobbiens. sicher, dass eine solche Messe in Rom vorhanden war. Das genannte Missale enthält als letzte Messe eine „missa cotidiana Romensis", die wahrscheinlich, weil das letzte Blatt des Codex verloren ging, nur mit der ersten und einzigen Oration: Deus qui culpa offenderis etc. versehen ist. Der Codex Bobb. umfasst hingegen in seiner „missa Romensis cotidiana" (von dem Canon vorerst abgesehen) alle mit dem Stowe-Missale gleichlautenden Orationen. Zudem bezeugt Gregor I. die Existenz einer Missa romana quotidiana in dem bekannten Briefe an den Bischof Johannes von Syracus. „In quotidianis autem missis, schreibt er, aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus." Weil er in diesen Worten den Ritus der Tagesmessen von dem der übrigen Messen unterscheidet, lässt sich die Existenz der mit einem etwas verschiedenen Ritus in Rom celebrirten Missa quotidiana nicht bestreiten.

Dem Gesagten zufolge stammt die alte irische oder patricische Messe von der römischen zu Anfang des fünften Jahrhunderts ab, die sich in dem Stowe-Missale, obwohl es dem Gregorianum angepasst ist, in den Grundzügen erhalten hat. Sodann ist sie die Missa quotidiana der irischen Kirche, die als solche die Feste nicht berücksichtigt. Aus diesen Prämissen ergibt sich der allgemeine Schluss, das genannte Missale enthält und überliefert die Missa romana quotidiana aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

Wenn sich dieser Satz im Einzelnen beweisen lässt, ist er von grosser Bedeutung, denn er bringt Licht in das Dunkel, das die römische Messe von Damasus bis Gregor umhüllt, sofern es die leonianischen und gelasianischen Sacramentarien durch die sie ergänzende Missa quotidiana vervollständigt.

§. 11.
Columbanus und das Bobbio-Missale.

Ninian, Palladius, Patricius, Mochta († 534)[1] sind die Väter erster Ordnung in der irischen Kirche. Unter den Vätern zweiter

[1]) Von Patricius besonders bevorzugt, reiste er zwischen 458—61 nach Rom und schrieb hier die Professio fidei (cf. Greith S. 408), welche „in dem liber dogmatum eine Erweiterung erhielt" (Greith S. 416). Beide Urkunden finden sich „in der irischen Pergamentschrift (O. 212) der Ambrosiana, einst dem Kloster Bobbio zugehörig, deren Abfassung von Muratori in das VI. oder VII. Jahrhundert versetzt wird, während sie ihren irischen Ursprung durch die eigenthümliche Quadratschrift und Vocal- und Consonant-Setzung bekundet." Greith, Gesch. der alt-irischen Kirche. S. 408.

Ordnung ragen Columban (521—597) und sein Freund Comgall (517—602) hervor, welch letzterer das Kloster Bangor gründete, in das er Columbanus (geb. c. 550) als Schüler aufnahm. Um das Jahr 590 verliess dieser seinen Lehrer und zog als Missionär nach Gallien, woselbst er bei Luxeuil (Luxovium) ein Kloster errichtete. Nach zwanzigjährigem Aufenthalte von König Theuderich vertrieben (a. 609 oder 610), kam er nach Bregenz und dann an den Hof des Königs Theudebert in Meersburg. Als dieser in der Schlacht bei Zülpich von König Theuderich besiegt wurde, begab sich Columban mit Zurücklassung seines Gefährten Gallus nach Mailand (612 oder 13). Von da aus schrieb er an Papst Bonifaz IV.: „Wir Irländer sind Schüler des h. Petrus und Paulus und ihrer Nachfolger. Das Lob des Meisters ist die Lehre seiner Schüler und diese ist von euch ausgegangen; nicht dem Bächlein, sondern der Quelle ist die Reinheit des Wassers zuzuschreiben. (n. 2.) Mit dem Lehrstuhl des h. Petrus sind wir verbunden und allein durch diesen Lehrstuhl ist Rom bei uns gross und herrlich." (n. 10.) [1])

Führt demnach der Heilige das Christenthum in Irland auf die römischen Bischöfe als Quelle zurück, so ist das auch auf den irischen Cultus auszudehnen, denn die Lehre schliesst die Art und Weise der Gottesverehrung in sich. Den schon früher aufgestellten Satz, Patricius brachte mit dem Glauben auch den römischen Cultus nach Irland, bestätigen darum die obigen Worte Columbans. Von einer nach gallicanischem Ritus in Irland gefeierten Messe kann um so weniger die Rede sein, als Columban in dem dritten Briefe an den Papst ausdrücklich bemerkt, die Iren haben von den Galliern keine Regeln angenommen, sondern leben als Fremdlinge in diesem Lande nach den Regeln und Ueberlieferungen ihrer Vorfahren und ihres Vaterlandes. [2]) Columban hat allerdings zunächst die Osterfeier im Auge, nie hätte er aber die Worte: „Nullas suscipimus regulas Gallorum" schreiben können, wenn der irische Messritus aus dem gallischen entstanden oder so durch ihn beeinflusst gewesen wäre, wie Viele meinen. Wenn ferner die Iren in Gallien, wie in ihrer Heimath, lebten (constat enim nos in nostra esse

---

[1]) Columb. epistola V. ad Bonif. p. 275 u. 279. Migne tom. 80.

[2]) Er bittet den Papst: Ut nobis peregrinis laborantibus tuae piae sententiae praestes solatium, quo, si non contra fidem est, nostrorum traditionem robores seniorum, quo ritum Paschae, sicut accepimus a majoribus, observare per tuum possimus judicium in nostra peregrinatione. Constat enim nos in nostra esse patria, dum nullas istorum suscipimus regulas Gallorum, sed in desertis sedentes, nulli molesti, cum nostrorum regulis manemus seniorum. Columb. epist. III. ad Bonif. Migne tom. 80. p. 269. c.

patria), und betrifft dieses nicht ihr körperliches, sondern klösterliches und religiöses Leben, dessen Quell- und Mittelpunkt unstreitig der Gottesdienst war, so können die citirten Worte weder der Osterfeier allein gelten, noch lassen sie die Feier des Gottesdienstes nach gallischem Ritus zu. Sie verlangen vielmehr, die Iren haben ihren heimatlichen Messritus in Gallien beibehalten, den Ritus ihrer Senioren. Wer sind diese Senioren? Antwort: Patricius († 493), Comgall (geb. 517), Columba (geb. 521), Väter der ersten Classe, von welchen es heisst: Habebant unam missam, unam celebrationem. An ihren Lehren und Riten hielt Columbanus so zähe in Luxeuil, wie in Bobbio, fest.

Nach seiner Vertreibung aus Luxeuil und der Ankunft in Oberitalien stellte ihm nämlich der König der Longobarden Agilulf frei, sich einen beliebigen Ort zur Gründung eines Klosters in seinem Reiche auszuwählen. Der Heilige erbaute ein solches an dem Flusse Bobbio, von welchem es den Namen erhielt. Bereits nach einem Jahre (a. 615) starb jedoch der achtzigjährige Greis und sein Schüler, der Ire Attala, folgte ihm als Abt.

2. In dem Kloster Bobbio entdeckte Mabillon ein altes Sacramentar, das er mit dem Titel: „Sacramentarium Gallicanum“ herausgab. Hier kommt blos die in demselben als Eingang dienende „Missa Romensis cottidiana“ zur Sprache. Diesen Platz nimmt sie ein, weil sie den Canon enthält, welchen die nachfolgenden sonn- und festtäglichen Messen des Sacramentars voraussetzen.

Die römische Tagesmesse enthält aber auch das Stowe-M., und da, dem Vorausgehenden gemäss, Columbanus in Luxeuil und Bobbio die Messe nach irischem Ritus celebrirte, so handelt es sich zuerst um das Verhältnis beider Tagesmessen zu einander. Der Unterschied besteht darin, dass das Stowe-Missale den ganzen Ordo Missae aufgenommen hat, das Bobbio-Missale aber blos die vom Celebrans recitirten Orationen und den Canon, mit Umgehung des Einganges, des Graduale, der Oratio pro fidelibus, des Symbolum und Offertorium, wie des Friedenskusses, der Brodbrechung und der unter der Communion gesprochenen Psalmen. Die Uebereinstimmung beider Missalien besteht in der Identität der vom Priester recitirten Orationen und des Canon. Daraus folgt, der Hauptsache und dem Kern nach ist die Bobbio- und die Stowe-Messe identisch, und da die Stowe-M. zweifellos irischen Ursprungs ist, so ist das auch bei der Bobbio-M. der Fall. Da sodann Columban das Bobbio-Kloster gegründet hat, der treue Anhänger der vorelterlichen Ueberlieferungen, so hat eine in diesem Kloster aufgefundene irische Messe nicht nur nichts Auffallendes, sondern sie ist selbstverständlich. Bäumer bemerkt hierüber: „Diese wörtliche Uebereinstimmung kann nicht Zufall sein. Die einzige vernünftige Erklärung hierfür liegt in der An-

nahme einer beiden Handschriften gemeinsamen Vorlage ... und diese ist in irischen Kreisen zu suchen. . . Auch ist die Identität der ursprünglichen Texte des Stowe-Missale mit denjenigen der St. Galler liturgischen Fragmente 1393—1395, die ebenfalls von Irländern herrühren, höcht bemerkenswerth." [1])

Die in der Bobbio-Messe den Stowe'schen Orationen gegebenen Ueberschriften sind allerdings gallicanisch und darum nach Columban beigefügt, der vermöge seines Charakters und seiner oben citirten Aeusserungen jeden fremden Einfluss von der irischen Messe ferne hielt. Selbst seine nächsten Nachfolger irischer Abkunft mögen das Alte unverändert festgehalten haben. Als aber Franken ihre Stelle einnahmen, schlugen diese ein Verfahren ein, das sie auch dem im fränkischen Reiche verwendeten Gelasianum gegenüber beobachteten, sofern sie gelasianischen Messen die Aufschriften: In Septuag., Sexages., Quinquagesimam gaben. Ebenso verhält es sich mit den Orationen der Missa paschalis (Murat. p. 745) und Missa dominicalis post pascha (p. 755), um nur diese beiden zu nennen, des Missale gallicanum vetus. Die Orationen sind wörtlich dem Gelasianum entlehnt. Die Aufschriften gehören dem gallicanischen Ritus an. Da dieses Verfahren im 6. und 7. Jahrhundert dadurch constatirt ist, so wird es um so mehr auf die Messe von Bobbio angewendet worden sein, als der Cod. Bobb. in dieser Zeit geschrieben wurde und das Gebet Communicantes seiner Messe den Namen: Gregorii erwähnt, unter dem wohl Papst Gregor I. zu verstehen sein wird, da der Canon des Bobbio-Missale durchweg durch das Gregorianum influenzirt ist. Diesem Einfluss konnte sich der alte irische Ritus selbst in Irland nicht entziehen, denn schon zu Ende des sechsten oder Anfang des siebenten Jahrhunderts reformirte die erste Hand das Stowe-Missale nach dem Gregorianum, die Bobbio-Messe wird diese Reform aber zu Ende des 7. Jahrhunderts erfahren haben, worauf der Name: Gregorius in ‚Communicantes' hinweist.

Ein zweites für den Unterschied zwischen der Stowe- und Bobbio-Messe wichtiges Moment liegt darin, dass jene die Stelle einer vollständigen Messe, diese die einer Ergänzung eines Sacramentars vertritt. Dem Vorausgehenden zufolge brachte Patricius die römische Tagesmesse nach Irland. Unter dem Pontificate Cölestins besass aber die römische Kirche noch keine förmlichen Sacramentarien, sondern statt der ehemaligen einen, an allen Tagen in gleicher Weise gefeierten Messe celebrirte man die Tagesmesse, zu welcher die den Festen und kirchlichen Zeiten

[1]) Das Stowe-Missale aufs Neue untersucht von Suitbert Bäumer O. S. B. in Beuron. In der Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck. 1892. S. 485 u. 486.

entsprechenden Gebete, die in eigenen Libelli [1]) gesammelt waren, als Ergänzung hinzukamen. Dass Patricius Libelli mit Officia propria nach Irland verpflanzte, ist nicht anzunehmen, wohl aber offenbart sich das Stowe-Missale als eine Tagesmesse, welche die vollständige Liturgie enthielt, mit den Gebeten des Priesters und den den Ministris obliegenden Riten.

Die Reform der Bobbio-Messe fällt hingegen in eine Zeit, in welcher man den Canon der Tagesmesse zur Ergänzung der Festmessen in die Sacramentarien aufnahm, die übrigen Bestandtheile aber wegliess oder blos andeutete, wie dieses im Gregorianum geschieht. Im sechsten oder siebenten Jahrhundert wurden nämlich eigene Lectionarien, Gradualien, Antiphonarien üblich, welche diese Theile enthielten und deshalb ihre Aufnahme in die Tagesmesse ebenso entbehrlich machten, als der Mangel solcher Bücher zur Zeit Cölestins ihre Aufnahme in die Tagesmesse forderte. Dadurch erklärt sich ein grosser Theil der zwischen den beiden Tagesmessen obwaltenden Verschiedenheit. Introitus, Graduale, Lesungen [2]) hatten ihren Platz in den betreffenden Büchern, dessgleichen die Antiphonen mit ihren Psalmen bei der Opferung und Communion. Ferner hatte sich der Ritus zwischen Papst Cölestin und Gregor I. verändert, die Recitation der Oratio pro fidelibus wurde auf die Fastenzeit, die Bitttage und schliesslich auf den Charfreitag beschränkt, die Brodbrechung und Sendung des Fermentes in die Titelkirchen gestaltete sich zu dem Ritus der Commixtio. Kurz, das Stowe-Missale repräsentirt einen um zweihundert Jahre älteren Ritus der Tagesmesse, als die Bobbio-Messe in der jetzigen Gestalt, obwohl sie als Erkennungszeichen ihrer irischen Abkunft die Orationen vor der Präfation und nach der Communion bewahrt hat [3]).

---

[1]) Cf. Probst, Sacrament. u. Ordines. S. 21—70 f.

[2]) Auffallend ist von diesem Standpunkte aus, dass das Bobbio-Missale die Lesungen, trotz des Lectionarium Luxoviense, enthält. Wahrscheinlich war in der Gegend von Bobbio ein solches nicht vorhanden.

[3]) Um den Lesern die Bobbio-Messe zu veranschaulichen, folgt dieselbe im Nachstehenden. Die Orationen, welche mit der ersten Hand des Stowe-Missale wörtlich übereinstimmen, werden jedoch blos mit den Aufschriften und Eingangsworten angegeben.

Missa Romensis cottidiana.

Deus qui beato Petro etc.

Collectio. Deus qui culpa offenderis.

Post nomina. Oblata Domine munera.

Ad pacem. Grata sit tibi Domine.

Contestatio. Vere dignum et justum est. — Sanctus.

Te igitur. — Memento Domine. — Communicantes. cf. Noten zum Stowe-M. — Hanc igitur oblationem. desgl.

Quam oblationem.

Qui pridie. — Haec quotiescumque. Note zum Stowe-M. — Unde

Zweites Kapitel.

Das Stowe-Missale.

§. 12.

Handschrift dieses Missale.

Die Kenntniss der alten irischen Messe beruht auf dem sogenannten Stowe-Missale, einer zu Stowe, dem Landgute des Herzogs von Buckingham, aufbewahrten Handschrift. Im Jahre 1849 kam sie in den Besitz des Lord Ashburnham, der jedoch keine Abschrift von ihr machen liess. Dr. James Henthorne Todd, der Einsicht von dem Manuscript nehmen durfte, theilte Einiges aus demselben im Jahre 1856 mit, so weit er es aus dem Gedächtniss vermochte. Der jetzige katholische Lord Ashburnham gestattete F. E. Warren, Auszüge aus dem Codex zu veröffentlichen. Das geschah in dem Buche: The Liturgie and Ritual of the Celtic Church. Oxford, 1881. Bickell hat bereits in der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck, 1879. S. 620) auf diese Stowe-Messe aufmerksam gemacht, Grisar aber den Text von Warren in derselben Zeitschrift 1885 veröffentlicht und mit einem Commentar versehen.

Unterdessen hatte die englische Regierung den Codex gekauft und ihn der Royal Irish Academy zu Dublin übergeben, so dass er Jedem zur Benützung frei steht. Da die Publication von Warren viel zu wünschen übrig liess, „unterzog der katholische irische Landpfarrer Dr. B. Mac Carthy, ein gründlicher Kenner der altirischen Sprache, wohlbewandert in der irischen Paläographie und auch mit der altirischen Liturgie vertraut, die Hand-

---

et memores — Supra quae propitio — Supplices te — Memento etiam Domine. Note z. Stowe-M. — Nobis quoque. Note z. Stowe-M. — Per quem. —

Divino magisterio edocti — Pater. Post Pater noster. Libera nos. Note z. Stowe-M.

Post communionem. Quos coelesti.

Consummatio Missae. Gratias tibi agimus.

Die nachfolgenden Gebete sind dem Bobbio-M. eigenthümlich, mit Ausnahme des Gloria, welches das Stowe-M. Eingangs der Messe gleichlautend hat.

Dicitur post Aios. Tu summe Deus

Gloria ad missam decantanda. Gloria in excelsis Deo.

Deus, cui merito et in excelsis. etc.

Item alia. Deus cui merito et angeli.

Oratio post precem. Miserere Domine.

Item post precem. Domine preces.

Item alia. Domine Deus.

Collectio post Aios. Judicia tua.

Oratio post benedictionem. Deus qui tribus pueris.

schrift abermals einer sorgfältigen Prüfung. Am 8. Juni 1885 erstattete er hierüber Bericht in einer Sitzung der königlich-irischen Akademie der Wissenschaften, ein Bericht, der im Jahre 1886 als umfangreiche Abhandlung erschien". „Diese höchst wichtige Publication," fährt S. Bäumer fort, „scheint der Aufmerksamkeit der deutschen Liturgiker, Geschichtsforscher und Paläographen entgangen zu sein. Auch in England wurde sie auffallender Weise fast ganz mit Stillschweigen hingenommen" [1]).

Die Arbeit von Dr. B. Mac Carthy zu Grund legend, handelt P. S. Bäumer in der citirten Zeitschrift von der Stowe-Messe, wie vor ihm Grisar [2]) auf Grund der Ausgabe von Warren. Beide Abhandlungen ergänzen sich. Grisar hat blos den Canon aufgenommen und erklärt, und mit Rücksicht hierauf trägt Bäumer die Katechumenenmesse bis zum Canon nach, bezüglich dieses verweist er aber auf Grisar.

Mit der ihm eigenen Akribie beschreibt Bäumer den Stowe-Codex. Er besteht aus 65 Blättern, von welchen fol. 12—44 das Missale enthalten, doch sind nicht alle von gleicher Pergamentfarbe und Gestalt, sondern neun derselben wurden nachträglich eingeschoben, andere ganz oder theilweise ausradirt und ein zweitesmal beschrieben. Die Schriftzüge des Originaltextes sind die charakteristischen der ältesten Bewohner des grünen Erin, die eingeklebten und rescribirten Blätter erweisen sich durch die Gestalt der Buchstaben als jüngere, die von Moel Caich herrühren. „Das Missale, wie es aus der Hand des ersten Schreibers hervorging, bestand demnach aus 24 Blättern; neun kamen (durch die Hand des zweiten Schreibers Moel C.) später hinzu, so dass es jetzt 33 Blätter zählt [3])."

„Nach einer Besprechung der verschiedenen Arten irischer Schriftzüge der ältesten Zeit," fährt Bäumer fort, „kommt Mac Carthy zu dem Resultate, dass die eigenthümliche Schreibart im Originaltext des Stowe-Missale die Nachahmung einer Vorlage, oder Abschrift einer Schreibweise sei, die während des sechsten Jahrhunderts in Irland gebräuchlich war . . . In diesem Urtheil trifft er mit Dr. J. Henthorne Todd zusammen." (Bäumer S. 453).

Da Gelasius a. 496 starb und das Stowe-Missale die Aufschrift: ‚Canon papae Gilasi' enthält, kann insoweit der Text seiner Messe der gelasianische sein. Das ist auch die Ansicht von Grisar und Bäumer, gegen die aber jene Stellen dieses Textes zeugen, welche der Messe vor Gelasius angehören. Sodann ist

[1]) Suitbert Bäumer, Das Stowe-Missale. Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck 1892. S. 446—490.

[2]) H. Grisar, Der gelasianische Messcanon. Zeitschr. f. kathol. Theol. Innsbruck. 1885. Jahrg. X.

[3]) Bäumer l. c. S. 451 u. 452.

die Aufschrift: ‚Canon Gilasi' weder ein Bestandtheil des Urtextes, noch der ersten Hand, sondern der zweiten. Endlich war mit der Einführung des Christenthums in Irland die Feier des christlichen Gottesdienstes, die wesentlich in der Celebration der Messe bestand, verbunden, so dass sich Patricius einer zu Anfang des fünften Jahrhunderts geschriebenen Messe bediente, die aber im sechsten Jahrhundert für den Gebrauch verschiedener Kirchen abgeschrieben wurde. Das Stowe-Missale kann und wird eine solche von der alten irischen Messe gemachte Abschrift sein.

2. Einen Anhaltspunkt zur Bestimmung ihres Alters, sagt Bäumer, oder des Datums der Anfertigung dieser Abschrift bietet das Memento für die Verstorbenen nach der Consecration. Die die Namen der Verstorbenen enthaltende Liste ist so angelegt, dass man Zusätze zu ihr machen konnte. Das Stowe-Missale lässt an dieser Stelle eine ganze Columne frei, um sie bei dem Tode befreundeter Bischöfe und Priester auszufüllen. Die zuletzt eingetragenen Namen sind die von Gregor I. dem h. Augustinus († 619) als Gehilfen gesandten Benediktiner Laurentius († 624), Mellitus († 624) und Justus († 627). Der Grund für das plötzliche Aufhören weiterer Eintragungen liegt in der Annahme, die Liste und darum auch die Stowe-Messe sei in der Zeit zwischen 627 und 640 geschrieben worden [1]).

Vermöge dieser Abfassungszeit konnte die erste Hand des Stowe-Missale das Gregorianum benützen, und da sich die 3. Periode in der Entwickelung der irischen Liturgie durch die Mannigfaltigkeit der Messriten auszeichnet (S. 32) und mit der Zeit beginnt, in welcher dieses Sacramentar in Irland bekannt wurde, so lag es in der Natur der Verhältnisse, dass die erste Hand des Stowe-Missale die alte irische Messe nicht einfach copirte, sondern nach dem Gregorianum reformirte. Anders lässt sich auch der Schluss der Oration: Hanc igitur oblationem durch diesque nostros, das doppelte Gebet Communicantes, vor der Consecration wörtlich, wie im Gregorianum, und nach derselben in einer sehr alten Form, nicht erklären. Dasselbe gilt von dem ebenso beschaffenen doppelten Memento defunctorum, dem Vater unser mox post precem. Die nähere Begründung unserer Annahme, die Urschrift des Stowe-Missale sei die unter Papst Cölestin gelesene römische Tagesmesse, welche durch die erste Hand nach dem Gregorianum reformirt wurde, enthält das Nachfolgende.

Ueber die von der zweiten Hand verursachten Aenderungen des Stowe-Missale wurde das Nothwendigste bemerkt. Zur Kenntniss seiner späteren Verwendung mag aber folgende An-

[1]) Das Obige ist ein Auszug aus der Abhandlung von Bäumer, S. 457—461, auf die wir verweisen, weil der Raum Kürze fordert.

gabe Bäumers dienen. „In der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts ward der Codex auf Kosten des Königs Mac Craith von Cashel oder Munster († 1052) . . . in einem Reliquienschrein aufbewahrt . . . Diente aber das Buch nicht mehr zum liturgischen Gebrauch, sondern als sorgfältig gehütete Reliquie . . . so dürften seit dieser Zeit keine Interpolationen, Ausradierungen, Inscribirungen u. s. w. mehr vorgenommen worden sein; dieselben müssen vielmehr im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung, und vielleicht lange Zeit vor diesem Termin, stattgefunden haben." (Bäumer l. c. S. 455.)

§. 13.

Text des Stowe-Missale.[1])

Vorbereitung zur Messe (Litanie).

Peccavimus, Domine, peccavimus[2]); parce peccatis nostris et salva nos. Qui gubernasti Noe super undas diluvii, exaudi nos; et Jonam de abysso verbo[3]) revocasti, libera nos. Qui Petro mergenti manum porrexisti, auxiliare nobis Christe, fili Dei. — Fecisti mirabilia[4]), Domine, cum patribus nostris, et nostris propitiare[5]) temporibus. Emitte[6]) manum tuam de alto, libera[7]) nos.[8]) Christe audi nos; Christe audi nos, Christe audi nos. Kyrie eleison.

Sancta Maria ora pro nobis. Sancte Thoma ora pro nobis.
Sancte Petre „ „ „ „ Matthaee „ „ „
„ Paule „ „ „ „ Jacobe „ „ „
„ Andrea „ „ „ „ Thaddaee „ „ „
„ Jacobe „ „ „ „ Mathia „ „ „
„ Bartholomaee ora etc. S. Marce ora etc. S. Luca ora etc.

[*S. Stephane ora p. n.* (das Sancte u. Ora p. n. ist nach allen Namen zu suppliren). *Martini. Hieronime. Augustini. Grigorii. Hilari. Patricii. Ailbei. Finnio. Finnio. Ciarani. Ciarani. Brendini. Columba. Columba. Congilli. Cainechi. Findbarri. Nessani. Factui. Lugidi. Lacteni, Ruardani. Carthegi. Coemgeni. Mochone. — Brigta. Ita. Scetha. Sinecha. Samdine.*] In dem Folgenden stimmen beide

---

[1]) Der Text ist dem von Grisar und Bäumer publicirten entlehnt. Das in Klammern Eingeschlossene umfasst die Zusätze des Moel Caich. Die Noten enthalten theils vom Stowe-M. abweichende Lesearten der Bobbio-Messe und des Gregorianum, theils die Citate der mit dem Stowe-Missale in anderen Büchern gleichlautenden Gebete.

[2]) Das Antiphonarium Gregorianum in Litania majore fügt „tibi" bei. p. 692.

[3]) verbo fehlt daselbst.

[4]) Domine Deus noster, qui cum patr. nostr. mirabilia magna fecisti. Antiph. Greg. p. 690.

[5]) glorificare. — [6]) qui misisti. — [7]) et liberasti.

[8]) Das Folgende fehlt im Antiphonar.

Handschriften überein. Omnes Sancti, orate pro nobis. Propitius esto, parce nobis Domine. Ab omni malo, libera nos Domine. Per crucem tuam, libera nos Domine. (Peccatores) te rogamus audi nos. Fili Dei, te rogamus audi nos. Ut pacem dones, rogamus audi nos. Agne Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Christe audi nos, Christe audi nos, Christe audi nos.

Oratio [*Augustini*].

Rogo te, Deus Sabaoth altissime[1]), pater sancte, ut me tunica castitatis digneris accingere, et meos lumbos baltheo tui amoris[2]) ambire, et renes cordis mei tuae caritatis igne urere; ut pro peccatis meis possim intercedere et adstantis populi peccatorum veniam promereri, ac pacificas singulorum hostias immolare. — Me quoque tibi audaciter accedentem non sinas perire; sed dignare, lavare, ornare et leniter suscipere. Per Dominum.

[*Oratio Ambrosi.*][3])

Ante conspectum divinae majestatis tuae, Deus, adsisto, qui inuocare nomen sanctum tuum presumo, miserere mihi dne homini peccatori [*recto fessis?*][4]) immunde inherenti, ignosce indigno sacerdoti, per cuius manus haec oblatio uidetur offerri, parce dne pulluto peccatori[5]) labe pre ceteris capitalium[6]) et non intres in iudicio cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis uiuens, scilicet[7]) uitiis et uoluntatibus[8]) carnis grauati sumus, recordare domine[9]) quod caro sumus et non est alius tibi comparandus[10]), in tuo conspectu etiam coeli non sunt mundi, quanto magis nos homines terreni[11]), quorum, ut dixit propheta, omnes justitiae [*nostrae*] sicut pannus menstruatae. Indigni sumus Jesu Christe, ut simus viventes. Sed tu, qui non vis mortem peccatoris, da nobis veniam in carne constitutis, ut per poenitentiae labores vita aeterna perfruamur[12]) in coelis. Per Dominum.

---

[1]) Dieses Gebet steht in dem Sacrament. Ambrosian. (ed. Pamelius. p. 293) und in beiden Stowe-Handschriften, in der des Moel Caich jedoch nach der Oration: Ante conspectum.

[2]) Et timoris. Sacrament. Ambros.

[3]) Diese Oration ist von Moel Caich beigefügt und sollte hier stehen, wurde aber, nach Grisar l. c. S. 1. in die Oration Communicantes eingeschaltet. Sie findet sich auch in dem Codex Mutiensis bei Muratori. Liturgia Romana. tom. I. p. 89.

[4]) fehlt im Cod. Mutiens.

[5]) parce peccatorum labe. Cod. Mut.

[6]) polluto l. c. — [7]) Et licet. — [8]) voluptatibus.

[9]) aggravati simus, Deus tamen recordare.

[10]) et non est — comparandus fehlt in C. Mut.

[11]) immundi sunt, pannus menstruatus. Indigni.

[12]) perfrui mereamur.

Katechumenen - Messe.

[*Deinde praeparantur oblata.*] [1])

Ascendat oratio nostra usque ad thronum claritatis tuae, Domine: et ne vacua revertatur ad nos postulatio nostra. Per Dominum. (Diese Oration steht im Miss. Ambros. nach der Comm. Pamelius p. 305.)

In Solemnitatibus Petri et Christi.

Deus qui beato Petro, apostolo tuo, collatis clavibus regni coelestis, animas ligandi atque solvendi pontificium tradidisti: suscipe propitius preces nostras; et intercessione ejus quaesumus, Domine, auxilium, ut a peccatorum nostrorum nexibus liberemur. Per Dom. [2]).

Hymnus angelicus.

Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, magnificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam misericordiam tuam. Domine rex coelestis, Deus pater omnipotens, Domine fili Dei unigenite, Jesu Christe, sancte Spiritus Dei, et omnes dicimus Amen. Domine, Fili Dei patris, agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis, suscipe orationes nostras, qui sedes ad dextram Dei patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus gloriosus, cum Spiritu sancto in gloria Dei patris. Amen [3]).

[*Orationes et preces missae ecclesiae romanae.*]

[*Haec oratio prima Petri.*] Deus qui culpa offenderis, poenitentia placaris: afflictorum gemitus respice, et mala quae juste irrogas, misericorditer averte. Per [4]).

---

[1]) Bäumer bemerkt hierzu: „Alles, was oben in Cursivschrift steht, ist dem Tractat über die h. Messe entnommen, der am Schluss des Stowe-Missals steht und, wie Mac Carthy (S. 245. cf. 143. 148. 150) ausführt, der Urschrift des Ordo et Canon gleichzeitig ist und auf sie Bezug nimmt, zuweilen sie ergänzt." (Bäumer. S. 472.) Weil jedoch die beiden Handschriften des Stowe-Missale diesen Ritus in die von ihnen copirte Messe nicht aufgenommen haben, fügen wir denselben blos als Note bei. Deinde praeparantur oblata. Ac primum quidem mittitur per ministrum aqua in calicem, tres guttae, et canitur: Peto vel quaesto te Pater, deprecor te, Fili; obsecro te Spiritus sancte; ad quamlibet invocationem infunditur una gutta. Tunc ponitur oblatio in altari et canitur: Jesus Christus Alpha et Omega. Postea tribus vicibus vinum funditur super aquam in calicem, quia divinitas Christi est supra humanitatem et descendit super populum. Interea dicitur: Remittat Pater, indulgeat Filius, misereatur Spiritus sanctus. Deinde cantatur Introitus et sequatur Oratio.

[2]) Cod. Bobbiens. p. 776. Murat. l. c. tom. II.

[3]) Cod. Bobb. p. 780.

[4]) Gregor. Domin. Quinquages. feria V. p. 28.

Hic augmentum.

[*Haec oratio pro vice „Deus qui culpa“ in quotidianis missis canitur.*] Deus, qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti, effundé cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus et super omnia diligentes promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequamur. Per Dominum.[1])

[*Lectio Pauli apostoli ad (I) Corinthios (11. 26—32) incipit.*]

Fratres quotiescumque manducabitis panem hunc et bibetis calicem istum, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem, aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit[2]) *[indigne, judicium sibi manducat et bibit]* non discernens[3]) corpus Domini. Propterea[4]) inter vos multi infirmi et aegri[5]) et dormiunt multi. Quodsi nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum autem judicamur, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.

[*Deus qui nos regendo conservas, parcendo justificas, a temporali tribulatione nos eripe et gaudia nobis aeterna largire. Per Dominum nostrum et reliqua.*]

Oratio. Omnipotens sempiterne Deus, qui populum tuum Unigeniti tui sanguine redemisti, solve opera diaboli, rumpe vincula peccati, ut qui ad aeternam vitam in confessione tui nominis sunt adepti, nihil debeant mortis auctori. Per.[6])

Psalmus bigradualis.

Quaerite Dominum et confirmamini, quaerite faciem ejus semper. — Confitemini [*Domino*] et invocate nomen ejus, annunciate inter gentes opera ejus. Cantate ei et psallite ei, narrate omnia mirabilia ejus. Laudamini in nomine sancto ejus, laetetur cor quaerentium Dominum (Psl. 104. 1—3) Repetitur: Quaerite.

Grata sint tibi Domine munera, quibus mysteria celebrantur nostrae libertatis et vitae. Per[7]). [*Alleluja.*]

Fortitudo mea et laudatio mea Dominus, et factus est mihi in salutem. (Ps. 117. 14.)

Sacrificiis praesentibus Domine, quaesumus, intende placatus, ut devotionis [*sic*] nostrae proficiant ad salutem[8]). Per.

---

[1]) Gelas. l. 3. n. 1. p. 687. pro dominicis diebus. Pamel. p. 387.

[2]) Die eingeklammerten Worte, wie der obige Titel, sind von Moel Caich.

[3]) dijudicans. Vulgata. — [4]) ideo. — [5]) imbecilles.

[6]) Cod. Bobbio. p. 863. Sacram. Ambros. p. 358. Aehnlich Gelas. l. 1. n. 38. p. 554. Gregem tuum etc.

[7]) Gelas, l. 2. n. 82. d. 682. Gallic. vetus. p. 702.

[8]) Leon. Decemb. jejun. n. 5. p. 482. Gelas. l. 2. n. 83. p. 682. Greg. Advent. sabbat. p. 137 u. 138.

Deprecatio [*sancti Martini*] pro populo.

Dicamus omnes ex toto corde et ex tota mente: Domine exaudi et miserere, Domine miserere.

Qui respicis super terram et facis eam tremere. Oramus te Domine, exaudi et miserere.

Pro altissima pace et tranquillitate tempore nostrorum; pro sancta ecclesia catholica, quae est a finibus usque ad terminos orbis terrae. Oramus ut supra.

Pro pastore N. episcopo, et omnibus episcopis et presbyteris et diaconis et omni clero. Oramus.

Pro hoc loco et inhabitantibus in eo, pro piissimis imperatoribus et omni romano exercitu. Oramus.

Pro omnibus qui in sublimitate constituti sunt, pro virginibus, viduis et orphanis. Oramus.

Pro peregrinantibus et iter agentibus ac navigantibus, pro poenitentibus et catechumenis. Oramus.

Pro his qui in sancta ecclesia fructus misericordiae largiuntur, Domine Deus virtutum, exaudi preces nostras. Oramus.

Sanctorum Apostolorum et Martyrum memores simus, ut, orantibus eis pro nobis, veniam mereamur. Oramus.

Christianum et pacificum nobis finem concedi a Domino deprecemur. Praesta Domine praesta.

Et divinum in nobis permanere vinculum caritatis, sanctum Dominum deprecemur. Praesta. Dicamus omnes [*ut supra*].

Sacrificium tibi Domine celebrandum placatus intende, quod et nos a vitiis nostrae conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos. Per Dominum.

[*Ante oculos tuos* [1]), *Domine, reus conscientiae testis assisto, rogare pro aliis non audeo quod impetrare non merear, tu enim scis Domine omnia quae aguntur in nobis, erubescimus confiteri id quod per nos non timemus admitti, verbis tibi tantum obsequimur, corde mentimur, et quod velle nos dicimus, nolle nostris actibus approbamus.*

Parce, Domine, confitentibus, ignosce peccantibus, miserere te rogantibus, sed quia in sacramentis tuis meus sensus infirmus est, praesta Domine, ut qui ex nobis duro corde verba non recipis, per te nobis veniam largiaris.]

[*Leth direch sund.*] [2])

[*Dirigatur Domine oratio mea sicut incensum in conspectu tuo elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.*

---

[1]) Diese Oration ist gleichlautend in der von Flacc. Illyric. herausgegebenen Messe. Bona, Rerum liturg. appendix. p. 618.

[2]) „Eine Rubrik in altirischer Sprache. Sie bedeutet so viel, als: Semidiscoopertio hic, d. h. die Oblata sind jetzt zur Hälfte aufzudecken, indem das obere velum weggenommen wird.“ Bäumer S. 464. Not. 1.

Ter canitur. Hic elevatur linteamen de calice. Veni Domine sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium praeparatum tibi. Amen. — Ter canitur.]

Lectio Evangelii secundum Joannem (6. 51—57) incipit.

Dominus Jesus Christus dixit: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi: Si quis manducaverit ex eo, vivet in aeternum, et panis, quem ego dabo ei, caro mea est pro huius mundi vita. Litigabant ergo Judaei ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis dare carnem [1]) suam manducare? Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis [2]) sicut panem, et biberitis sanguinem [3]) huius, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus verus [4]) est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, ipse [5]) in me manet, et ego in illo.

[*Oratio Gregorii super Evangelium.*]

[*Quaesumus Domine omnipotens Deus, ut vota nostra tibi immolata clementer respicias atque ad defensionem nostram, dexteram tuae majestatis extendas. Per Dominum et reliqua.*]

Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, natum ex patre ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, consubstantialem patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit [6]) de coelo. Et incarnatus est de Spiritu sancto et Maria virgine, et homo factus [7]) est. Crucifixus autem pro nobis, sub Pontio Pilatus passus et sepultus. Et resurrexit tertia die secundum scripturas. Et ascendit in coelos et sedet ad dexteram Dei patris. Et iterum venturus [8]) cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis. Et Spiritum sanctum, Dominum et vivificatorem, ex patre procedentem [9]), cum patre et filio coadorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas. Et [10]) unam sanctam ecclesiam, catholicam et apostolicam.

---

[1]) suam dare ad manducandum. Vulg.

[2]) fehlt sicut panem. Vulg.

[3]) hujus fehlt V. — [4]) vere. Vulg. — [5]) ipse fehlt in d. Vulg.

[6]) descendentem. Diese und die nachfolgenden Lesarten sind aus dem Symbolum des Gelasianum l. 1. n. 35 beigefügt.

[7]) Et incarnatum de Spiritu s. et Maria virgine humanatum.

[8]) crucifixum . . . passum et sepultum et resurgentem . . . ascendentem . . . et sedentem . . . venturum.

[9]) qui c. p. et fil. simul adoratur et conglorificatur.

[10]) in statt et.

Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Spero resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen.

Messe der Gläubigen.

Opferung.

[*Landirech sued = Plena discoopertio hic.*]

Ostende nobis Domine misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis. [*Ter canitur.*]

Oblata, Domine, munera sanctifica, nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda. Per Dominum.

[*Hostias quaesumus Domine, nostrae devotionis benignus assume et per sacrificia gloriosa subditorum tibi corda purifica. Per Dominum.*

Has oblationes et sincera libamina immolamus tibi, Domine J. Christe, qui passus es pro nobis et resurrexisti tertia die a mortuis, pro animabus charorum nostrorum N. et chararum nostrarum, quorum nomina recitamus et quorumcunque non recitamus, sed a te recitantur in libro vitae aeternae, propter misericordiam tuam eripe. Qui regnas in saecula saeculorum. Amen.]

[*Secunda pars Augmenti hic, super oblata.*]

Grata sit tibi haec oblatio plebis tuae, quam tibi offerimus in honorem D. n. J. Christi: cunctis proficiat ad salutem. Per Dominum etc. [*Grata sit* (wie oben bis D. n. J. Chr.) *et in commemorationem beatorum Apostolorum tuorum ac Martyrum tuorum et confessorum, quorum hic reliquias specialiter recolimus N. et eorum quorum festivitas hodie celebratur; et pro animabus omnium episcoporum nostrorum et sacerdotum nostrorum et diaconorum nostrorum et charorum nostrorum et chararum nostrarum et puerorum nostrorum et puellarum nostrarum et poenitentium nostrorum: et cunctis proficiat ad salutem. Per Dominum.*]

Ritus nach der ersten Hand.

Hic fiat plena discoopertio et elevatur calix dum dicitur (vom Chore gesungen):

Ostende nobis Domine misericordiam tuam et salutare tuum da nobis. (Ps. 84.)

(Vel aliud Offertorium canitur, vel alter versus repetitur.)

Oblata, Domine, munera sanctifica, nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda. Per Dominum.

Grata sit tibi Domine haec oblatio plebis tuae, quam tibi offerimus in honorem Domini nostri Jesu Christi, cunctis proficiat ad salutem. Per Dominum etc.

Präfation.

Sursum corda. Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino Deo nostro. Dignum et justum est. Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, omnipotens aeterne Deus, per Christum

Dominum nostrum, [*qui cum unigenito tuo et spiritu sancto Deus es unus et immortalis, Deus incorruptibilis et immutabilis, Deus invisibilis et fidelis, Deus mirabilis et laudabilis, Deus honorabilis et fortis, Deus altissimus et magnificus, Deus unus et verus, Deus sapiens et potens, Deus sanctus et speciosus, Deus magnus et bonus, Deus terribilis et pacificus, Deus pulcher et rectus, Deus purus et benignus, Deus beatus et justus, Deus pius et sanctus, non unius singulariter personae, sed unius trinitatis substantiae. Te credimus, te benedicimus, te adoramus, laudamus nomen tuum in aeternum et in saeculum saeculi, per quem salus mundi, per quem vita hominum, per quem resurrectio mortuorum*][1]). Per quem majestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates, coeli coelorumque virtutes ac beata Seraphim socia exultatione concelebrant. Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur, supplici confessione dicentes:

Sanctus[2]), sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth, pleni sunt coeli et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis.

[*Benedictus*[3]) *qui venit de coelis, ut conversaretur in terris, homo factus est, ut delicta carnis deleret, hostia factus est, ut per passionem suam vitam aeternam credentibus daret. Per Dominum.*]

[*Canon dominicus papae Gilasi.*]

Te igitur, clementissime pater, per J. Chr. filium tuum, dominum nostrum, supplices rogamus et petimus, ut accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia inlibata. Inprimis quae tibi offerimus pro tua sancta ecclesia catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum beatissimo famulo tuo N. papa nostro episcopo sedis apostolicae[4]), et omnibus orthodoxis atque catholicae, apostolicae fidei cultoribus, et abbate nostro N. episcopo. Hic recitantur nomina vivorum.

Memento etiam Domine famulorum tuorum N. famularumque tuarum et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio[5]), qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum sua-

---

[1]) Hier folgt eine alt-irische Rubrik, die übersetzt lautet: „Hier erhält das dignum den Zusatz, wenn „per“ im Texte folgt.“ Grisar l. c. S. 11.

[2]) Hier eine zweite irische Rubrik, lautend: Hier erhält das dignum den Zusatz, wenn „sanctus“ im Texte folgt. Grisar l. c.

[3]) Damit beginnt die von Moel Caich eingeschaltete Oratio post Sanctus.

[4]) Cod. Bobb. papa nostro sedis apostolicae et antistite nostro et omnibus. — Gregorianum. (Vatic).: papa nostro (illo). Memento. — Cod. Ottob.: papa nostro illo et antistite nostro illo et omnibus.

[5]) Gregor. Cod. Ottob.: pro quibus tibi offerimus, vel. In dem Cod. Vat. fehlen diese Worte.

rum [*pro statu servorum suorum et ministrorum omnium puritate, pro integritate virginum et continentia viduarum, pro aeris temperie et fructuum fecunditate terrarum, pro pacis reditu et fine discriminum, pro incolumitate regum ac pace populorum ac reditu captivorum, pro votis adstantium, pro memoria martyrum, pro remissione peccatorum nostrorum et actuum emendatione eorum ac requie defunctorum et prosperitate itineris nostri, — pro domino papa, episcopo et omnibus episcopis et presbyteris et omni ecclesiastico ordine, pro imperio romano et omnibus regibus christianis, pro fratribus et sororibus nostris, pro fratribus mina directis, pro fratribus, quos de caliginosis mundi huius tenebris Dominus arcessere dignatus est, ut eos in aeterna summae lucis quietae pietas divina suscipiat, pro fratribus, qui variis dolorum generibus affliguntur, ut eos divina pietas curare dignetur, pro spe salutis et incolumitatis suae*] tibi [1]) reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

Communicantes [*Et diem sacratissimam celebrantes, in quo incontaminata virginitas huic mundo edidit salvatorem.* [2])

Kl (= *calendis Januarii*). *Et diem sacratissimam celebrantes circumcisionis D. n. J. Chr.*

Stellae. Et diem sacratissimam celebrantes natalis calicis D. n. J. Chr.

Pasca. Et noctem vel diem sacratiss. resurrectionis D. n. J. Chr.

In clausula pascae (= *Dominica in albis*). *Et diem sacratiss. celebrantes clausulae pascae D. n. J. Chr.*

Ascensio. Et diem sacratiss. celebrantes ascensionis D. n. J. Chr. ad coelum.

Pentecosten. Et diem sacratiss. celebrantes quinquagesimae D. n. J. Chr., in qua Spiritus sanctus super apostolos descendit.]

Et memoriam venerantes imprimis gloriosae semper virginis Mariae genitricis Dei et D. n. J. Chr. sed et beatorum apostolorum ac martyrum Petri, Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Mathaei, Simonis et Thathei, Lini, Ancliti [3]), Clementis, Xisti, Cornili, Cipriani, Laurenti, Crisogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani [4]) et omnium

---

[1]) Gregorian. tibique.

[2]) Das Gregorian. enthält diese und die folgenden Einschaltungen nicht, sondern fährt sogleich mit: Memoriam venerantes fort. Der Cod. Bobb. schreibt: Communicant. et diem sacr. celebr. (dicitur in nativitate Domini), in quo incont. virgin. huic mundo edidit salvatorem J. Chr. D. n. (dicitur in sancto pascha) et diem sacratissimam celebrantes resurrectionis D. n. J. Chr. filii tui. Sed et memoriam venerantes.

[3]) Cod. Bobb. Cliti.

[4]) Der Cod. Bobb. fügt bei: Hilarii, Martini, Ambrosii, Augustini, Gregorii, Hieronymi, Benedicti et omnium sanctorum tuorum, qui per uni-

sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quam tibi offerimus in honorem [1]) D. n. J. Chr. et in commemorationem beatorum martirum tuorum in hac ecclesia, quam famulus tuus ad honorem nominis gloriae tuae aedificavit, quaesumus Domine, ut placatus accipias eumque atque omnem populum ab idolorum cultura eripias et ad te Deum verum omnipotentem convertas, diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripias et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Chr.

Quam oblationem tu Deus in omnibus quaesumus benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere dignareque, ut [2]) nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui D. n. J. Chr.

Qui pridie quam pateretur. Das Folgende wie in dem Gregorianischen Sacramentar, bis: effundetur in remissionem peccatorum.

Haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam faciatis [*passionem mei praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam ad vos de coelis*]. [3])

Unde et memores sumus Domine . . . Das Uebrige, wie im Gregorianum.

Supra quae propitio . . . . Wie im Gregorianum [4]).

Supplices te rogamus . . . desgleichen im Gregorianum.

Memento etiam Domine, et eorum nomina, qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis [5]), cum omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium [6]) spiritale Deo

---

versum mundum passi sunt propter nomen tuum, Domine, seu confessoribus tuis, quorum meritis etc. Es ist das ein jedenfalls nach Gregor († 604) eingeschalteter Satz.

[1]) Cod. Bobb.: nominis tui Deus, quaesumus Dom. ut placatus accipias, diesque nostros etc.

[2]) Cod. Bobb.: Digneris, quae nobis.

[3]) Das in Parenthese Stehende fehlt im C. Bobb.

[4]) Das Gregor. schreibt: respicere digneris, das Stowe- u. Bobb.-Missale: aspicere dignare.

[5]) Hier fügt das Bobb.-Miss. die Worte ein: Commemoratio defunctorum. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus etc. Nach Auslassung des im Stowe-M. Stehenden schliessen beide Missalien demnach in gleicher Weise.

[6]) Beachtung verdient die auffallende Uebereinstimmung dieser und der nachfolgenden Worte mit den Eingangs des §. 118 angeführten Gebeten der spanischen Messe. Die hauptsächlichsten lauten: Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri, papa romensis et reliqui pro se et pro omni clero ac plebibus ecclesiae consignatis vel pro universa fraternitate . . . Facientes commemorationem b. apostolorum et martyrum . . . Item pro spiritibus pausantium. Diese Uebereinstimmung wird wohl ihre Ursache in der ältesten Liturgie vor der Reform haben.

patri et filio et spiritui sancto, sacris et venerabilibus sacerdotibus offert senior noster et presbyter pro se et pro suis et pro totius ecclesiae coetu catholicae, et pro commemorando anathletico gradu venerabilium patriarcharum, profetarum, apostolorum et martirum et omnium quoque sanctorum, ut pro nobis Dominum Deum nostrum exorare dignentur.

ablis, zeth, enoc, noe, melchsedech, abrahe, isac, iacob, ioseph, iob, mosi, essu, samuelis, david, heliae, helessiae, essaiae, heremiae, ezechelis, danielis, hestre, osse, amos, abdiae, ionae, michiae, nauum, ambacuc, sophoniae, agiae, sachariac, malachiae, tobiae, ananiae, azariae, misahelis, machabeorum.

item infantum, iohannis baptiste,

et virginis mariae, petri, pauli, andriae, iacobi, iohannis, pilippi, bartholomae, tomae, mathei, iacobi, simonis, tathei,

manchani, madiani, marci, lucae, stefani, cornili, cipriani, et ceterorum martyrum,

pauli, antoni et ceterorum patrum heremi sciti (sketische Wüste),

item episcoporum martini, grigori, maximi, felicis, patrici, secundini, auxilii, isernini, cerbani, erci, cathari, ibori, ailbi, conlai, nissae, moineum, senani, finbarri-ni, colmani, cuani, doelach, laurenti, melleti, iusti, aedo, dagani, tigernich, muchti, ciannani, buiti, eogeni, declani, carthaei, maile, ruen,

item et sacerdotum reinniani, ciarani, oengusso, endi, gilde, brendini, brendini, cainnichi, columbe, columbe, colmani, comgelli, coemgem,

et omnium pausantium, qui nos in dominica pace precesserunt abdel am (ab abel) usque in hodiernum diem, quorum deus non nominavit et novit (= nomina scit et novit).

ipsis et omnibus in Xpo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare dignare cum tuis s. apostolis et martiribus, cum petro, paulo, patricio [1]), iohanne, stephano, matthia, barnaba, ignatio, alexandro, marcellino, petro, perpetua, agna, cicilia, felicitate, anastasia, agatha, lucia [2]) et cum omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium non aestimator meritis (sic), sed veniae quaesumus largitor admitte. Per.

Per quem haec omnia, domine, semper bona creas, sancti†ficas, vivi†ficas, bene†dicis et praestas nobis, per ip†sum et cum ip†so et in ip†so est tibi deo patri omni†potenti in unitate spiritus † sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.

[1]) Diese 3 Namen: petr., paul., patr. fehlen im Cod. Bobb.

[2]) Cod. Bobb. fügt Eogenia bei.

[1]) Fiat domine, misericordia tua nos,
Quemadmodum speramus (sic) in te.
Cognoverunt domn.
In fractione panis, all.
Panis, quem frangimus.
Corpus est dni ni ihu Xpi, all.
Calix quem benedicimus, all.
Sanguis est domini ni ihu Xpi,
In remissionem peccatorum nostrorum.

[*Fiat, domine, misericordia tua super nos. all. — Quemadadmodum speravimus in te. all. — Cognoverunt domn. all.*

Credimus, domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos, et confidimus, sacramenti huius adsumptione munitos, ut quod spe interim hic tenemus, mansuri in coelestibus veris fructibus perfruamur. Per domn.]

Divino magisterio edocti et divina institutione formati audemus dicere, pater noster etc.

Libera nos domne ab omni malo praeterito, praesenti et futuro [2]), et intercedentibus pro nobis beatis apostolis tuis petro et paulo (et) patricio, da propitius pacem tuam in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adjuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi. Per dominum.

[3]) Pax et caritas dni nostri ihu Xpi et communicatio sanctorum omnium sit semper nobiscum. Et cum spiritu tuo.

[*Pacem mandasti, pacem dedisti, pacem dereliquisti, pacem tuam dne da nobis de coelo et pacificum hunc diem et ceteros dies vitae nostrae in tua pace disponas, per dmn.*

Commistio corporis et sanguinis dni ni ihu Xpi sit nobis salus in vitam perpetuam. Amen.

Ecce agnus Dei, ecce qui tollis peccata mundi.
Pacem meam do vobis all.
Pacem relinquo vobis all.
Pax multa diligentibus legem tuam dne all.
Et non est illis scandalum all.
Regem coeli cum pace all.
Plenum odorem vitae all.
Novum carmen cantare all.
Omnes sancti venite all.

---

[1]) Die Worte von: ‚Fiat domine' bis ‚divino magisterio edocti' fehlen im Cod. Bobb.

[2]) Cod. Bobb.: et intercedente pro nobis beata et gloriosa semperque virgine (additum, Dei genitrice) Maria et beatis apostolis Petro et Paulo, da propitius etc.

[3]) Dieses und das Nachfolgende bis zu den Schlussorationen: Praesta ut quos coelesti fehlt im Cod. Bobb.

Venite, comedite panem meum all.
Et bibite vinum, quod miscui vobis all.
Dominus regit me (psl. 22. 1.)
Qui manducat corpus meum et bibit meum sanguinem all.
Ipse in me manet et ego in illo all.
Domini est terra. (psl. 23. 1.)
Hic est panis vivus, qui de coelo descendit all.
Qui manducat ex eo, vivet in aeternum all.
Ad te, Domine, levavi animam meam (psl. 24. 1.)
Panem coeli dedit eis dns all.
Panem angelorum manducavit homo. all.
Judica me dne. (psl. 25. 1).
Comedite amici mei mel all.
Et inebriamini carissimi all.
Hoc sacrum corpus dni salvatoris (et) sanguinem all.
Sumite nobis in vitam aeternam all.
In labiis meis meditabor hymnum all. (psl. 118. 121).
Cum docueris me et ego justitias respondebo all.
Benedicam dominum in omni tempore all. (psl. 33. 2.)
Semper laus ejus in ore meo all.
Gustate et videte all. Suavis est dns. all. (l. c. 9).
Ubi ego fuero all. ibi erit et minister meus (Joh. 12. 26.)
Sinite parvulos venire ad me all. et nolite eos prohibere all. talium est enim regnum coelorum all. (Matt. 19. 14.)
Poenitentiam agite all. appropinquavit regnum coelorum all. (Matth. 3. 2.)
Regnum coelorum vim patitur all. et violenti rapiunt illud all. (Matth. 11. 12.).
Venite benedicti patris mei, possidete regnum all. quod nobis paratum est ab origine mundi all. (Matth. 25. 34).
Gloria — Venite — sicut erat — Venite.
Moel Caich scripsit.]

[1]) Praesta ut quos coelesti, domine, dono satiasti et a nostris emundemur occultis et ab hostium liberemur insidiis.

[2]) Gratias tibi agimus, domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, qui nos corporis et sanguis Xpi filii tui communione satiasti, tuamque misericordiam humiliter postulamus, ut hoc tuum, domine, sacramentum non sit nobis reatus ad poenam sed intercessio salutaris ad veniam, sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra mundi pericula firmamentum.

Haec nos communio purget a crimine et coelestis gaudii tribuat esse participes.

[3]) Missa acta est. — In pace.

---

[1]) Cod. Bobb. hat die Aufschrift: Post communionem.
[2]) Cod. Bobb. Aufschrift: Consummatio missae.
[3]) fehlt im C. Bobb.

Drittes Kapitel.

Commentar zu diesem Missale.

§. 14.

Vorbereitung zur Messe.

Die Vorbereitung zur Messe beginnt im Stowe-Missale mit den zwei Gebeten: Peccavimus Domine und Fecisti mirabilia Domine. Beide Orationen befinden sich auch in dem Antiphonarium Gregor I. (in Litania majore), jedoch in umgekehrter Ordnung [1]). Sie sind demnach römischen Ursprungs, und da Gregor in sein Antiphonar ältere Gebete aufnahm, können sie vor ihm als Vorbereitungsgebete auf die Messe gebräuchlich gewesen sein. Weil nämlich die erste Hand des Stowe-Missale die Litanei beibehält, halte ich sie für einen Bestandtheil der altirischen und in Folge dessen für ein Erbe der altrömischen Messe.

2. Der erste römische Ordo schreibt für den Mittwoch zu Anfang der Faste vor: Ut autem prope ecclesiam uenerint, incipiunt letaniam. Ut autem ingressi fuerint ecclesiam, pontifex ingreditur in secretarium, schola pergit decantando usque ad altare. Ut autem finierint letaniam, post paulum incipiunt antiphonam ad Introitum. Deinde veniens pontifex ascendit ad sedem, dicit: Oremus, Diaconus: Flectamus genua, et, Levate. Deinde post orationem legitur lectio et celebratur missa more solito. (l. c. n. 24.) Diese Worte wurden wohl nicht vor dem Ende des achten Jahrhunderts geschrieben, sie offenbaren aber den Ritus des Litaniengesanges der älteren Zeit, in welcher derselbe nicht nur an den Ferien der Quadragesima, sondern auch in der Missa quotidiana stattfand. Gregor I. schreibt nämlich an den Bischof Johannes von Syracus, in den missis quotidianis, (unter welchen er sowohl die Missa quotidiana im strengen Sinn, als die ferialen Messen der Fastenzeit verstehen wird), spreche man blos die in der Messe gebräuchlichen Kyrie eleison, mit Weglassung der zu ihnen gehörenden Beisätze. Diese Beisätze waren, wie später gezeigt wird, der Litanie entlehnt und dadurch motivirt sich ihre Auslassung. Man liess sie in dem Kyrie weg, weil sie kurz vorher in der die Missa quotidiana einleitenden Litanie recitirt wurden. Daraus folgt aber, vor Gregor I. ging der Missa quotidiana der Gesang der Litanie vorher. Hiermit stimmt die an der Spitze des gregorianischen Sacramentars stehende Rubrik überein: Quando vero letania agitur, neque Gloria in excelsis neque Alleluja canitur, ein Satz, den man auch umwenden

[1]) Opera Gregorii tom. III. p. 690. 692.

darf: wenn Gloria und Alleluja gesungen wird, recitirt man die Litanie nicht. Nun wird der Hymnus Gloria „tantummodo die dominico sive diebus festis“ gesprochen, also recitirte man die Litanie nicht an den Sonn- und Festtagen, wohl aber in den Missis quotidianis.

Das Stowe-Missale, das die Messe mit einer Litanie einleitet, steht darum mit der Missa quotidiana romana nicht im Widerspruch, sondern im Einklang.

Man wird entgegnen, sie widerspricht auch der täglichen römischen Messe; denn Gregor verbietet nach dem Obigen das Gebet des Gloria in excelsis Deo in jenen Messen, in welchen die Litanie recitirt wird; in dem Stowe-Missale folgt aber der Litanie alsbald der Hymnus Gloria. Dem ist so, darum fordert es eine Erklärung. In dem Briefe an den Bischof Johannes spricht Gregor I. von damaligen und ehemaligen Riten (veteres nostras [consuetudines] reparavimus, aut novas et utiles constituimus.) Die von ihm **neu** eingeführten wird man in seinem Sacramentar suchen dürfen. Papst Symmachus (498—514) hatte den Gesang des Hymnus Gloria an Fest- und Sonntagen angeordnet. Ueber den Celebrans setzte er jedoch nichts fest, darum recitirten auch Presbyter diesen Hymnus. Dagegen erklärt sich Gregor durch die Rubrik Eingangs seines Sacramentars: A presbyteris autem minime dicitur (Gloria), nisi solo in pascha. Quando vero letania agitur neque Gloria in excels., neque Alleluja canitur. Abgesehen von den Presbytern, involvirt diese Vorschrift das Verbot, in der Missa quotidiana den Hymnus Gloria, und in den Festmessen die Litanie zu recitiren Aus dem Stowe-Missale erkennt man leicht, wie sich aus dem alten römischen Ritus das von Gregor untersagte Verfahren entwickelte, und wie dieser Papst durch die citirte Rubrik den alten Ritus wiederherstellte und zugleich neu ordnete. Dem entsprechend steht dieses vor Gregor in Irland übliche Missale zwar mit der neuen Einrichtung Gregors nicht durchweg im Einklang, wohl aber mit der vorgregorianischen römischen Messe, für die es in dem gegebenen Falle Zeugniss ablegt.

3. Die Litanie selbst gibt das Stowe-Missale nicht vollständig an, sondern blos den Anfang und das Ende. Diesem Anfang und Ende entsprechend, ist sie die in dem Codex Ottobon. aufgezeichnete Litanie, denn beide Litanien beginnen mit: Christe audi nos; Kyrie eleison; Sancta Maria, ora pro nobis. Sodann folgen die Namen der zwölf Apostel und hierauf Marcus, Lucas, (Stephanus). Der Schluss beider Litanien ist wieder derselbe: Omnes sancti, orate pro nobis. Propitius esto, parce nobis Domine. Ab omni malo, libera nos Domine etc. Peccatores, te rogamus audi nos etc. Doch hat der Cod. Ottob. mehrere Bitten. Eine solche Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein,

sondern drängt zu der Annahme, beide Litanien haben aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft. Es ist dieses eine römische Litanie, deren Grundstock bis in das Ende des vierten Jahrhunderts hinaufreicht [1]), welche der Cod. Ottob. (bis in das achte Jahrhundert) erweiterte und die das Stowe-Missale abkürzte. Zur Zeit des Patricius in Rom üblich, wird er sie nach Irland verpflanzt haben und bei der Reform der alten irischen Messe wurde sie wohl wegen ihres grossen Umfanges abgekürzt.

Moel Caich erschien die Abkürzung zu umfassend, desshalb ergänzt er das zwischen Anfang und Ende Ausgelassene in einem Nachtrage. Zu diesem Behufe benützte er die alte irische Litanie, welche, wie die des Cod. Ottob., von einer alten römischen abstammte. Dieser Codex fährt nämlich, nach den Namen der Apostel, mit der Aufzählung von 35 Martyrern fort, welche die erste Hand des Stowe-Missale, wie der Nachtrag Moel's durch den Namen Stephanus zwar andeutet, aber nicht fortsetzt. Die Ursache mag darin liegen, dass Irland ohne alles Blutvergiessen christianisirt wurde und darum keine einheimischen Martyrer hatte. Die Martyrer des Continents waren aber den Iren so fremd, dass ihre Namen keine Erinnerung an sie und die Zeit der Verfolgungen wach rufen konnten [2]).

Sie wollten aber durch die Recitation der Namen die betreffenden Heiligen und ihre Thätigkeit den Gläubigen vor das geistige Auge führen. Deutlich erkennt man dieses an den Namen der Confessoren. Die Ottob.-Litanie enthält an der Spitze derselben fünf Heilige, die überall und darum im achten Jahrhundert auch in Irland bekannt waren, wesswegen sie Moel aufnimmt. Die übrigen 15 Confessoren dieser Litanie vertauscht er hingegen mit zwanzig irischen Bekennern. Ebenso hält er es mit den den Confessoren folgenden Frauen und Jungfrauen der Ottob.-Litanie. Moel setzt an ihre Stelle sieben irische Frauen und Jungfrauen.

Ungeachtet der Verschiedenheit der drei Litanien macht sich, dem Gesagten zufolge, die Abhängigkeit der Stowe'schen Litanie erster und zweiter Hand von der Ottobonischen doch erkennbar. Da sodann diese, ihrem Kerne nach, zu Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts in Rom vorhanden war, so bestätigt ihre Existenz im Stowe-Missale die Abstammung dieses Missale von der römischen Tagesmesse. Denn wurde vor Gregor diese Tagesmesse durch eine Litanie eingeleitet, ist diese Litanie die Ottobonische (eine andere ist nicht

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 330 f.

[2]) Zudem ist zu beachten, dass die alte römische Litanie vom Jahre 430 bis zu ihrer Aufnahme in den Codex Ottobonianus viele Namen erhalten hat, die in der von Patricius nach Irland gebrachten fehlen mussten.

bekannt), und findet sich sonst nirgends eine Litanie als Vorbereitung auf die Tagesmesse, so wird diese Annahme berechtiget sein.

4. Eine weitere Bestätigung dessen liefern die der Litanie vorhergehenden und nachfolgenden Gebete des Stowe-M. Von den beiden ihr vorangehenden Orationen war bereits die Rede (S. 56). Unmittelbar nach der Litanie nimmt Moel Caich die Oration: ‚Ante conspectum' auf, welcher die Oration: ‚Rogo te Deus' folgt. Das von der ersten Hand geschriebene Stowe-M. enthält hingegen die Oration ‚Ante conspectum' nicht, sondern bloss die zweite: ‚Rogo te', jedoch ohne die Aufschrift: Or. Augustini. Moel Caich überschreibt die Or. Ante consp. mit Orat. Ambrosii. Ob diese Oration von Ambrosius abstammt, weiss ich nicht, wohl aber findet sich die Oration: ‚Rogo te' in dem Ambrosianischen Sacramentar in nativitate Domini unter der Aufschrift: Oratio secreta, antequam accedat altare, bis zu den Worten: hostias immolare. Die folgenden Worte des Stowe-Missale: Me quoque tibi audacter etc. enthält das Ambrosianum unmittelbar darauf als eigene Oration mit dem Titel: Dum accedit altare. (S. 15). Dem Ambrosianum gemäss sind es demnach zwei Orationen, welche das Stowe-M. der ersten Hand zu einer verbunden hat. Sie sind auch ihrem Inhalte nach wesentlich verschieden, denn die erste bezieht sich auf das Ankleiden des Priesters, die zweite auf den Hintritt desselben zum Altar.

Die Sache wird klar, wenn man das angegebene Citat aus dem Ordo R. I. zu Hilfe nimmt. Der Chor sang, ihm zufolge, die Litanie auf dem Wege zur Kirche. Dort angekommen, begab sich der Papst in das secretarium, um sich anzukleiden, und sprach dabei: Rogo te. Zum Altare tretend, vor dem der Chor unterdessen die Litanie vollendete, recitierte er das Gebet: Me quoque peccatorem. Das war der Ritus der ältesten Zeit, in welcher sich der Celebrans bloss mit der Tunica bekleidete, und es verdient alle Beachtung, dass das Stowe-Missale diesen ältesten Ritus repräsentirt, denn es ist ein neuer Beweis für das hohe Alter dieser Messe, weil die übrigen liturgischen Gewänder als solche vor dem siebenten Jahrhundert kaum bekannt sind. Als sie jedoch, vom achten Jahrhundert an, allgemein üblich wurden und der Priester bei Anlegung eines jeden derselben ein eigenes Gebet recitrte, verrichtete er alle diese Orationen in dem secretarium und schloss an dem Altare die Litanie mit der Oration: Ante conspectum. Das ist der Ritus zur Zeit des Moel Caich, der jedoch als Freund des alten Ritus und der alten irischen Messe entsprechend die Oration Rogo te beibehielt. Es ist zwar möglich, dass die Oration Rogo te aus Mailand nach Rom kam, wahrscheinlich gelangte sie aber aus Rom nach Mailand, da die Kirche der letzteren Stadt die römische

zum Vorbild nahm [1]), und auch die Oration: Ante conspectum in Rom gebetet wurde. Zeuge dessen ist ein Codex in dem Archiv der Canoniker von Modena [2]).

§. 15.
Die Katechumenen-Messe im Allgemeinen.

Die alte Katechumenen-Messe begann mit Lesungen aus der Schrift und der Predigt, nach welchen Gebete über die Katechumenen, Büsser und zuletzt die Gläubigen verrichtet wurden, auf welche der Friedenskuss und die Opferung folgte. Das Stowe-Missale enthält hingegen zuerst [3]) eine Oration und das Gloria in excelsis Deo. Dann beginnt die eigentliche Missa Petri oder die römische Missa quotid. gleichfalls mit einer Oration (Deus qui culpa), an welche sich die Epistel, das Gebet für die Gläubigen und dann das Evangelium anschliesst.

In diesem Missale eröffnet ein (oder mehrere) Gebet die Liturgie, welchem die Lesungen nachfolgen. Das ist der erste Unterschied zwischen der alten und der reformirten Messe, der bis zur Stunde fortwährt, sofern die Collecte den Lesungen vorangeht. Thatsächlich hängt diese Aenderung mit dem an die Stelle der Lectio continua getretenen Pericopensystem zusammen. Jene bereitete, vom Kirchenjahr nicht beeinflusst, die Anwesenden für die Aufnahme und Förderung (Erbauung) des Christenthums überhaupt vor, weswegen sie sich an Ungläubige und Katechumenen, wie an Gläubige wandte. Im Pericopensystem beschäftiget sich hingegen die Lesung mit den an den betreffenden Festen gefeierten Mysterien. Die Pericope fordert deshalb, um sowohl ihre Auswahl, als ihren Inhalt zu motiviren und verständlich zu machen, eine ihr vorhergehende Ankündigung des Festes und seiner Bedeutung. Der Messfeier entsprechend geschah sie in einem Gebete, dem der Collecte, welche aus diesem Grunde den Platz vor den Lesungen erhielt. Das geschah zwischen (durch) Papst Damasus, der das Pericopensystem einführte, und Papst Cölestin, dessen von Patrik nach Irland verpflanzte Messe die neue Ordnung in ihrer primitiven Gestalt enthält.

Da ferner, dem Ritus der alten Liturgie gemäss, der Epistel das Evangelium und diesem die Gebete für die Katechumenen und Gläubigen folgten, fragt es sich zweitens, warum verlegt das

---

[1]) Ambrosius de sacram. l. 3. c. 1. n. 5.

[2]) Ueber denselben vergl. man §. 27.

[3]) Einen Introitus kennt es nicht, ein weiterer Beweis seines hohen Alters.

Stowe-Missale das Gebet für die Gläubigen zwischen die Lesung der Epistel und des Evangeliums? Die Ursache davon finde ich in den gegen Ende des vierten Jahrhunderts entstandenen Scrutinien [1]). In einer dieser Scrutinienmessen wurden die Katechumenen zur Lesung des Evangeliums, als der höchsten christlichen Offenbarungs-Urkunde, durch einen eigenen feierlichen Act eingeführt. Unter brennenden Lichtern las man laut die Anfänge der vier Evangelien. Die Katechumenen wohnten zwar der Lesung des Evangeliums während der ersten Jahrhunderte bei, nach der Auffassung der Scrutinien-Ordnung waren sie jedoch bloss Hospitanten, die erst durch die genannte, mit der Traditio symboli verbundene Feierlichkeit das Recht dazu erhielten. In Folge dessen war der Schritt, sie da und dort von der Anhörung des Evangeliums auszuschliessen, ein kleiner: eine Thatsache, die später durch Zeugnisse erhärtet wird. (cf. §. 33). Dieses vorausgesetzt, erklärt es sich leicht, dass man die Lesung des Evangeliums von der der Epistel trennte und die Gebete der Katechumenen und Büsser und, der alten Uebung conform, auch das über die Gläubigen vor der Lesung des Evangeliums verrichtete. Das ist der Standpunkt des Stowe-Missale, von dem zur Zeit Gregor's keine Spur mehr da war, weswegen hierin das Stowe-Missale den vorgregorianischen Ritus repräsentirt. Als endlich die genannten drei Orationen in Wegfall kamen, folgten der Collecte die beiden Lesungen unmittelbar nach einander und ihnen die Opferung: der heutige Ritus der festlosen Messe.

2. Die beiden unter der gemeinsamen Ueberschrift: ‚In solemnitatibus Petri et Christi' stehenden Gebete gehören als Einschaltungen (augmentum) zusammen. Patricius konnte bei der Bekehrung der heidnischen Insel von dem Kirchenjahr keinen Gebrauch machen, sondern er feierte den Gottesdienst für sich und für die Neophyten durch die Celebration der Missa quotidiana. Um aber die Gläubigen auf die Feier der Feste aufmerksam zu machen, fügte er an den genannten Festen je Eingangs der Tagesmesse eines der beiden Gebete bei.

Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an wurde, gemäss einem Decret des Papstes Telesphorus [2]), zu Eingang der in der heiligen Nacht gefeierten Messe der Hymnus angelicus recitirt. Patricius knüpfte an diesen Ritus an und dehnte ihn auf die Feste Christi aus, sofern er an allen diesen Hymnus, statt der Collecte, Eingangs der Messe zu recitiren befahl und sie

---

[1]) cf. Probst, Katechese u. Predigt vom 4.—6. Jahrh. Breslau (Görlich) 1884. S. 89 ff. u. 123 ff.

[2]) Hic fecit ut natalem D. n. J. Chr. noctu missae celebrarentur et in ingressu sacrificii hymnus diceretur angelicus: Gloria in excelsis Deo et cetera, tantum noctu natale Domini. Duchesn. lib. pontif. p. 56.

dadurch den Gläubigen als Festmesse Christi ankündigte. Noch weniger konnte dieser Heilige die verschiedenen Officia sanctorum in der damaligen irischen Messe celebriren. Deshalb feierte er das Fest des h. Petrus, auf den in letzter Instanz die Christianisirung Irlands zurückging, durch die Recitation einer eigenen Oration, welche, dem Hymnus angelicus analog, die Messe gleichfalls einleitete und als Festmesse der Heiligen ankündigte.

Warum diese Anordnung auf den h. Patricius zurückgeführt wird, hat seine Ursache in Folgendem. Aus Gallien stammt die Recitation des Hymnus angelicus in der Messe nicht, denn seine Stelle nimmt das Canticum des Zacharias (Benedictus) ein. Aus Rom wurde sie aber nicht nach Papst Symmachus (498—514) in Irland eingeführt, denn der Liber pontificalis berichtet von ihm: Constituit, ut omne die dominicum vel natalitia martyrum Gloria in excelsis ymnus diceretur. Deshalb ist die Ordnung des Stowe-M., an den Festen Christi den Hymnus Gloria in excelsis und an dem Feste Petri die genannte Oration zu beten, dem h. Patrik zuzuschreiben. Streng genommen gehören sie auch nicht in die Missa quotidiana, sondern man fügte sie derselben an den genannten Tagen bloss bei.

Moel deutet ihr Verhältniss zu der Tagesmese dadurch an, dass er sie durch die Ueberschrift: ‚Orationes et preces ecclesiae romanae' von der eigentlichen Missa quotidiana trennt. Bäumer bemerkt zu dieser Ueberschrift: „So viel ich aus Mac Carthy entnehme, ist sie nicht in der Urschrift gewesen" (S. 474), und er ist geneigt, sie Moel zuzuschreiben (S. 467). Wenn jedoch die erste Aufschrift (de solemn. Petr. et Chr.) ursprünglich ist, so muss dieses auch von der zweiten (orat. et prec. eccl. rom.) angenommen werden. Weil nämlich, laut der ersten Aufschrift, die genannten Gebete nicht zu der Tagesmesse im strengen Sinne gehörten, war eine zweite Aufschrift nothwendig, welche den Anfang der eigentlichen Tagesmesse anzeigte. Zudem stammen ihre Worte: Orationes et preces nicht von Moel, sondern aus einer dem fünften Jahrhundert angehörenden römischen Urkunde. Denn dieselben sind eine dem Leonianischen und Gelasianischen Sacramentar eigenthümliche Bezeichnung der Messgebete, welche sich in dem Gregorianum nicht mehr findet [1]), so dass diese Aufschrift auf die römische Messe hinweist.

3. Mit der Aufschrift und der folgenden Oration: Deus qui culpa begann demnach die Tagesmesse. Moel deutet dieses ausserdem durch die diesem Gebete beigefügten Worte: ‚Haec oratio prima Petri' an. Das Wort Petri kann sich auf kein an dem Feste dieses Apostels gefeiertes Officium proprium beziehen,

[1]) Probst, Sacramentarien u. Ordines. S 171 f.

weil solche zur Zeit des h. Patricius in Irland nicht celebrirt wurden. Ebenso wenig weist es auf die unter der Aufschrift: ‚In solemnit. Petri et Christi' enthaltenen zwei Orationen hin, denn die zweite Aufschrift: Orat. et prec. eccl. romanae trennt die Oratio Petri von den Solemn. Petri et Christi, nichts davon zu sagen, dass sich die Annahme, man habe auch die Feste Christi mit der Oratio Petri begonnen (prima), nicht empfiehlt. Sodann verbindet Moel die Oratio prima Petri unmittelbar mit dem Gebete: Deus qui culpa, so dass dieses Gebet als das erste des Petrus, oder wie die Aufschrift sagt, der Orat. et prec. eccl. rom. erscheint. Diese Aufschrift ist deshalb, Moel zufolge, mit: „Petri" identisch, sofern er statt ecclesiae romanae das Wort Petri setzte und darum die den Orat. et prec. eccles. rom. folgende Messe, welche mit der Orat.: Deus qui culpa beginnt, die Messe des Petrus nennt[1]).

Die Oration: Deus qui culpa steht in der Missa romensis des Missale Gothicum, in dem Codex Bobb. und in der Donnerstagsmesse nach dem Aschermittwoch des römischen Missale, wie in den Busspsalmen und der Allerheiligen-Litanie desselben. Die genannte Messe wurde nach der Zeit Gregor II. in das römische Missale aufgenommen[2]), und wahrscheinlich aus den Orationen der Missa quotidiana gebildet, denn ihre Secreta: Sacrificiis praesentibus steht ebenso wörtlich in dem Stowe-Missale und der Missa romensis des Cod. Bobb, als die Verwandtschaft der Postcommunio des römischen Messbuches mit der des Stowe-Missale: Praesta, ut quos coelesti Domine dono unverkennbar ist. Dazu kommt, dass die vollständige Ausbildung des Kirchenjahres im 8. u. 9. Jahrhundert die Missa quotidiana entbehrlicher machte.

In der nachfolgenden Aufschrift: „Hic augmentum vel alia oratio", welche über der Oration: Deus qui diligentibus steht, hat das Wort: augmentum, wie bereits bemerkt, die Bedeutung von „Zusatz und Ergänzung". An den Festen Petri und Christi schaltete man in die irische Tagesmesse die genannten beiden Gebete ein. Weil sich aber für sie das Bussgebet: Deus qui culpa weniger eignete, vertauschte man es an diesen Festen mit der aus dem Gelasianum (l. 3. n. 1. p. 687) entlehnten Oration: Deus qui diligentibus. Sie gehört darum so wenig zu der eigentlichen Tagesmesse, als die beiden vorausgehenden Gebete, sondern ergänzte und vertrat an den Festen die Oration derselben.

---

[1]) Dieses Zeugniss des Moel Caich für den römischen Ursprung der irischen Messe verdient hohe Beachtung, denn seine Zusätze zu dem Stowe-M. beweisen eine grosse Vertrautheit mit mündlichen und schriftlichen irischen Ueberlieferungen.

[2]) Probst, Sacramentarien u. Ordines. S. 194.

§. 16.
Lesung und Graduale.

Der Liber pontific. bemerkt über Papst Cölestin, er habe vorgeschrieben, das Opfer solle mit den antiphonisch gesungenen Psalmen Davids beginnen, was zuvor nicht geschah, denn man recitirte nur einen Brief des h. Paulus und das Evangelium. Es will kein Gewicht darauf gelegt werden, dass das Stowe-Missale insofern hiermit übereinstimmt, als es gleichfalls bloss einer Lesung aus den Paulinischen Briefen und einer aus dem Evangelium gedenkt, aber das ist zu betonen, dass die zwei Lesungen ein Zeugniss für die römische und nicht für die gallicanische Abstammung des Stowe-Missale ablegen. Das gallicanische Lectionarium Luxoviense enthält meistens drei Lesungen und Mabillon gibt die Dreizahl geradezu als Indicium des gallicanischen Ordo an.[1]).

Der Lesung aus dem Corintherbriefe reiht sich die Oration an: Omnipotens aeterne Deus, qui populum. Dieselbe findet sich auch in der letzten Ostermesse des Cod. Bobb. Murat. p. 863 und im Ambrosianischen Sacramentar, seria III in Albis. Pamel. p. 356. Dieser Oration folgt: Psalmus bigradualis, eine Bezeichnung, die, nach Bäumer, wohl daher rührt, „dass an Stelle des römischen Graduale hier zwei Psalmi responsorii oder Psalmverse kommen.“ Beachtenswerth scheint der Umstand, dass die Gradual-Psalmen ohne Doxologie schliessen. Amalarius bemerkt nämlich: Priscis temporibus non cantabatur Gloria post versum, sed repetebatur responsorius . . . A modernis vero apostolicis additus est hymnus: Gloria patri et filio et spiritui s. post versum. c. 18. Tommasi fügt diesem bei: Quod additamentum ex s. Benedicti regula mutuatum a romanis pontificibus, rectissime crediderim[2]). Hieraus folgt, dass das Stowe-Missale nicht mit dem gallischen, sondern dem römischen Ritus übereinstimmt, denn die fränkischen Kirchen schlossen die Psalmen mit der Doxologie[3]). Deswegen weisen die den Psalmversen des Stowe-M. sich anschliessenden beiden Orationen auf römischen Ursprung hin: die erste (grata sint) findet sich im Gelasianum (l. 2. n. 82, p. 682, cf. Gallic. vetus. p. 702), die zweite (sacrificiis praes.) in dem Leonianum. (Mense Decemb. n. 5, p. 482), Gelasianum (l. 7. p. 81). und Gregorianum (p. 139).

Auf diese Orationen ist noch einzugehen. Dem jüdischen Sabbat-Morgengebete zufolge sprach der Lector nach jeder Schriftlesung eine Benediction, die aber an dieser Stelle kein Psalm

---

[1]) Mabill. de liturg. gallic. l. 1. c. 3. p. 21.
[2]) Thomasii opera. tom. IV. praefatio (secunda) p. XVI.
[3]) Mabill. De liturg. gallic. Disquisitio. n. 32—36. p. 405—408.

war. Der Psalmengesang zwischen den Schriftlectionen, fährt Bickell fort, scheint sich erst in der christlichen Kirche Geltung verschafft zu haben[1]). Die römischen Sacramentarien wissen jedoch von einem solchen Gebete nichts. Das Stowe-Missale gedenkt desselben zuerst und zwar in seiner Eigenschaft als Missa quotidiana. Auf die Quatembermessen und die Tagesmesse scheint man nämlich in Rom die Gebete nach den Lesungen beschränkt zu haben (§. 31.). Der Ordo Romanus IX. De gradibus romanae gedenkt ihrer in dem Ritus der Quatembermessen, über deren Feier er aus Anlass der Ordination berichtet[2]). Weil sodann die an den Quatembern ertheilte Ordination den Verlauf der Messe (laut der Note) nicht beeinflusste und die ferialen Officien der Quatember als solche mit dem Ritus der Missa quotidiana verwandt waren, ist man berechtiget, von ihrem Ritus auf den der Missa quotid. zu schliessen. Dem genannten Ordo gemäss recitirte man aber in den Quatembermessen nach jeder Lesung eine Oration, also wird dieses auch in der Missa quotidiana geschehen sein. Das Stowe-Missale steht darum nicht nur im Einklang mit der römischen Tagesmesse, sondern constatirt auch das aus dem Ordo R. IX. Gefolgerte.

Man wird fragen, sollten sich nicht in dem Leonianum Spuren von diesen Orationen in den Quatembermessen finden? Nach meiner Ansicht ist dem so. Die Messe des Herbstquatembers (Leon. Mens. Sept. n. 11. p. 418) stattet dasselbe mit sieben Orationen vor der Präfation aus, wie die des Winterquatembers N. 3 mit sieben und die N. 4 mit fünf. (M. Decbr. p. 180 u. 181). Was aber die in die Pfingstwoche fallenden Sommer-Quatember betrifft, so enthält das genannte Sacramentar unter der Aufschrift: Orationes pridie Pentecosten zehn Orationen vor der Präfation. Sollten diese überzähligen Gebete ihren Ursprung nicht darin haben, dass der Sammler die Orationes post lectionem auf die angegebene Weise in seinem Sacramentar unterbrachte? Ich glaube dieses um so mehr, als sich dadurch die wiederholte Hinweisung auf das Fasten in der Vigilmesse erklärt, das vor dem Pfingstfeste schwerlich vorkam[3]). Zudem fällt dadurch ebenso ein Licht auf die in dem Gelasianum und Gregorianum an den Vigilien vor Ostern und Pfingsten jeder Lesung folgenden Orationen,

---

[1]) Bickell, Messe und Pascha. S. 67 u. 94.

[2]) Nach dem Introitus, dem Kyrie eleison und der ersten Oration, sagt er, sequitur lectio et tunc pronunciat lector lectionem libri et legitur in sensu lectionis, sicut epistolae Pauli diebus dominicorum, dein responsorium. Inde dicit sacerdos: Oremus, Diaconus ut supra (flectamus genua, levate) et dicit orationem post primam lectionem et super unamquamque lectionem. Mabill. Museum. italic. tom. II. p. 93. n. 8.

[3]) Probst, Sacramentarien u. Ord. S. 90.

wie auf die in diesen Sacramentarien den Quatembersamstagen unter der Aufschrift: Sabbato in XII lect. beigegebenen Orationen. Selbst das heutige Miss. Roman. schliesst die Lesungen der Quatember mit einer Oration.

§. 17.
Gebet für die Gläubigen und Katechumenen.

Nach dem Psalmus bigradualis mit den zu ihm gehörenden zwei Orationen wurde die Oratio pro fidelibus gebetet, denn das ist die Deprecatio pro populo des Stowe-M. Bitten für die Kaiser, das Heer und die höchsten Beamten finden sich zwar in allen diesen Orationen, die Worte: „piissimis imperatoribus" deuten aber auf christliche Kaiser hin, und da Honorius (395—423) und Arcadius (395—408) die letzten waren, welche über ein römisches Heer geboten, wurden diese Worte um so mehr zu Anfang des 5. Jahrhunderts recitirt, als sie nach der Gründung des Frankenreiches durch Chlodwig die Aenderung: Romanorum sive Francorum imperium erhielten [1]).

Von Bedeutung für diese Oration ist die Regel des h. Columbanus [2]), in welcher es heisst: Einer von den Vätern gegebenen Vorschrift gemäss soll (so verstehe ich diese Worte) jede aus drei Psalmen bestehende und zwischen den Arbeitsstunden zu lesende Hore mit einem Zusatze beigefügter Verse oder Bitten für unsere Sünden etc. recitirt werden. Diese Bitten bilden zusammen ein Gebet, das mit der in dem Stowe-M. enthaltenen Oratio pro fidelibus eine überraschende Aehnlichkeit hat. Cardinal Bona identificirt beide gar zu sehr, was wegen der doch vorhandenen Verschiedenheit nicht zulässig ist [3]). Die dem Wesen nach dieselbe Oratio pro fidelibus konnte in den Horen in einer

[1]) Probst, Sacramentarien u. Ord. S. 160. 217.

[2]) S. Columb. regula. Migne tom. 80. p. 210—224. Die betreffende Stelle lautet: Per diurnas terni psalmi horas, pro operum interpositione, statuti sunt a senioribus nostris, cum versiculorum augmento intervenientium, pro peccatis primo nostris, deinde pro omni populo christiano, deinde pro sacerdotibus et reliquis Deo consecratis sacrae plebis gradibus, postremo pro eleemosynas facientibus, postea pro pace regum, novissime pro inimicis, ne illis Deus statuat in peccatum, quod persequuntur et detrahunt nobis, quia nesciunt quod faciunt. l. c. c. 7. cf. Bona l. 2. c. 4. p. 510.

[3]) Auctor antiquitatum liturgicarum tom. 3. p. 307 harum precum hanc formulam affert, quam missalem litaniam vocat, ex antiquo codice bibliothecae Fuldensis a Wicelio transcriptum. Sofort folgt die Oration: Dicamus omnes, mit dem Stowe-M. wörtlich gleichlautend. Ober-Bibliothekar Prof. Ständer in Breslau und Herr Dr. Selig in Fulda haben auf mein Ersuchen nach diesem Cod. Fuldensis gesucht, wofür ich ihnen verbindlichst danke, jedoch resultatlos.

etwas anderen Fassung, als in der Messe, recitirt werden, ohne dass darum der Satz angezweifelt würde, die Iren haben diese Oration in den Horen, wie in der Messe, gebetet [1]).

Das Bobbio-Missale kennt hingegen diese Oration nicht. Vielleicht weil die Nachfolger Columbans in dem Kloster Bobbio die Eigenthümlichkeiten des irischen Ritus weniger schonten, als dieses unter Columbanus und in Irland geschah. Mit Rücksicht auf das Gregorianum liessen sie diese Oration weg, während sie in Irland noch recitirt wurde, aber nicht mehr, wie in der alten Zeit, durch den Diacon [2]), sondern durch den Celebrans.

In Folge dessen fiel die zu der Prosphonese des Diacons gehörende und in der alten Messe unmittelbar nach ihr recitirte Epiklese des Bischofes oder Celebrans aus, eine Veränderung, deren Spuren sich im Stowe-Missale zeigen. Moel fügte nämlich der Oratio pro fidelibus das Gebet Ante oculos etc. bei. Es ist das ein von Einem für alle Uebrigen gesprochenes Gebet, während es von der vorhergehenden Orat. pro fid. heisst: Dicamus omnes, so dass diese der vom Diacon im Namen Aller verrichteten Prosphonese, jenes der bischöflichen Epiklese entspricht. Weil aber Moel das Verfahren beobachtet, die alte irische Messe so weit möglich wieder herzustellen, so wird darin der Beweggrund für die Aufnahme des Gebetes: Ante oculos zu suchen sein. Die Orat. pro fidel. liess die erste Hand bei der Reform des alten irischen Missale stehen, um dasselbe durch Auslassung nicht allzu sehr zu alteriren. Dagegen machte sie die Prosphonese des Diacons zur bischöflichen Epiklese und dadurch diese überflüssig, so dass sie ohne Störung ausfallen konnte. Moel ging dieses Verfahren der ersten Hand zu weit, weswegen er den alten irischen Ritus durch Aufnahme der Epiklese: Ante oculos restituirte.

Diese Erklärung des Stowe-M. empfiehlt die von Illyricus Flaccus veröffentlichte römische Messe, welche die Moel'sche Oration: Ante oculos wörtlich enthält und zwar als ein vom Bischof zwischen Epistel und Evangelium gesprochenes Gebet [3]). Fern

---

[1]) Das Ambrosianische Sacramentar, das diese Oration in den Messen von zwei Fastensonntagen enthält, beweist, dass sie in der Messe des fünften Jahrhunderts in verschiedener und abgekürzter Gestalt recitirt wurde.

[2]) Has autem preces pro variis rebus et personis compositas diaconus in missa pronunciare solebat. Diaconi namque, ut ait concilium Aquisgranense sub Stephano papa c. 7. „clara voce in modum praeconis admonent cunctos sive in orando, sive in flectendo genua, sive in psallendo, sive in lectionibus audiendis.“ Bona l. c. p. 510.

[3]) Inter lectionem et evangelium, id est tempore Gradualis et Alleluja ac Sequentiae, episcopus dicat has orationes: Ante oculos etc. Bona rerum liturgicarum appendix. p. 618. Diese Rubrik ist allerdings nicht alt

davon, die Abfassung dieses Missale in das siebente Jahrhundert zu verlegen, offenbart es sich doch als eine Sammlung von alten und neuen Gebeten. Zu den ersteren gehört das recitirte Gebet, denn eine vom Bischofe zwischen Epistel und Evangelium gesprochene Oration ist dem römischen Ritus nach Gregor I. fremd.

Wie kommt es, dass das Stowe-Missale die Recitation dieser Oration, im Widerspruch mit der alten Liturgie, zwischen die Lesung des Apostolus und des Evangeliums verlegt? Man wird dieses fremdem (gallischem) Einflusse zuschreiben. Allein diese Uebung war in Rom im sechsten Jahrhundert heimisch, der Ordo Rom. VII. sagt nämlich: Catechumeni recedant . . . et omnes exeant foras . . . Deinde legitur Evangelium. n. 3.[1]) Eine Ursache für die Entlassung der Katechumenen zu dieser Zeit ist aus dem Ordo nicht erkennbar, deshalb schloss ich früher, sie werde ihren Grund in dem vor dem Evangelium verrichteten Gebete für die Gläubigen gehabt haben. Durch die Veröffentlichung des Stowe-M. ist diese Annahme thatsächlich bestätigt.

2. Eine zweite Schwierigkeit bietet der Mangel von Gebeten über Katechumenen und Büsser in dem Stowe- und Bobbio-Missale. In der römischen Messe wurden solche zur Zeit des Papstes Cölestin verrichtet. Wenn darum Patricius die römische Messe in Irland einführte, so sollte sie diese Gebete enthalten. Das Pönitentiale Columbans gedenkt ihrer auch, sofern es von Katechumenen redet, die, von den Gläubigen getrennt, an dem äussersten Ende der Kirche, unter den Pönitenten ihren Platz hatten[2]). Wohnten sie, wie die Pönitenten, der (Katechumenen-) Messe bei, so darf man voraussetzen, man habe auch für sie, laut der Uebung der ganzen alten Kirche, Gebete verrichtet.

Schmitz hält jedoch „diesen Canon für unecht und dem Mönche Columban zweifellos fremd", denn, um nur den hauptsächlichsten Grund anzugeben, „die Bonosiaci werden zwar bereits

---

(Sequentiae) und es ist auch nicht zu leugnen, dass der Celebrans solche Gebete privatim gesprochen haben werde, während der Chor das Graduale etc. recitirte. Im irischen Ritus war dieses aber nicht der Fall, sondern in ihm steht die Oratio: Ante oculos in unmittelbarer Verbindung mit der Deprecatio. Zur Erklärung dessen dient die obige Rubrik, wie umgekehrt auf die Existenz dieser Oration an diesem Orte in dem illyrischen Missale durch die irische Messe Licht fällt.

[1]) Unter der Aufschrift: Ordo ecclesiae Ambrosianae in solemni baptismo Sabbato sancto ex antiquissimo Codice M. S. führt Muratori die Worte an: Sequenti die Dominico, lecto Evangelio, omnes catechumeni intrant in ecclesiam. Murat. Antiquit. medii aevi. tom. IV. Dissert. LVII. p. 841. e. Man vgl. damit das S. 61 Bemerkte.

[2]) Si quis laicus per ignorantiam cum Bonosiacis aut ceteris haereticis communicaverit, stet inter catechumenos, id est ab aliis separatus christianis . . . in extremo christianorum ordine, id est inter poenitentes. c. 25. bei Schmitz, Bussbücher und Bussdisciplin der Kirche, S. 601.

auf der zweiten Synode zu Arles (443 oder 452) erwähnt, aber im fränkischen Reiche geschieht ihrer erst auf der Synode zu Clichy bei Paris im Jahre 626 Erwähnung“ [1]). Erwähnt sie aber diese Synode, so können sie Columban († 615) um so weniger fremd gewesen sein, als selbst der dem 6. oder 7. Jahrhundert angehörende irische Liber dogmatum (cf. S. 35 Note) die Taufe „der Borsogisten, die jetzt Bonosianer genannt werden“, als ungültig erklärt [2]). Nach meiner Ansicht ist darum der betreffende Canon ächt, d. h. von Columban oder einem seiner Schüler verfasst und das Vorhandensein von Katechumenen und Büssern in der alten irischen Messe gesichert. Wenn zudem der Psalmengesang nach „dem von unseren Voreltern (senioribus)“ überlieferten Ritus recitirt wurde (Regul. Columb. c. 7.), so wird dieses auch der Messe gegenüber stattgefunden haben.

Es handelt sich deshalb um die Ursache, aus welcher diese Gebete in dem Stowe- und Bobbio-Missale weggelassen wurden. Irland wurde sehr bald völlig christianisirt. Der Mangel von Katechumenen machte ein Gebet über sie überflüssig und da über die öffentliche Bussübung daselbst keine Zeugnisse vorliegen, so mag das mit der Messe auf die grüne Insel verpflanzte Gebet für die Büsser mit jenem ausgefallen sein. Anders verhielt es sich mit jenen irischen Mönchen, die als Glaubensboten in ferne Länder zogen, um ihre Bewohner zu bekehren.

Auch „in Gallien war damals das religiöse Leben so tief gesunken, dass vom Christenthum nur noch der Name übrig blieb, weswegen Columban an allen Orten, die er durchzog, das Evangelium verkündete“ [3]). Für diese Männer waren die genannten Gebete Bedürfniss, darum erhielten sie sich in der zu Luxeuil gefeierten Messe länger, als in der in Irland celebrirten. Hier wurden sie durch die Reform nach dem Gregorianum ausgeschieden, von Gallien mag sie Columban nach Bobbio gebracht haben, bis sie seine Nachfolger als zwecklos entfernten.

§. 18.
Lesung und Symbolum.

Der Oratio pro fidelibus folgt, nach Moel Caich, eine Incensation. Ob sie sich auf die Opfergaben oder das Evangelium bezog, lässt sich nicht entscheiden [4]).

---

[1]) Schmitz l. c. S. 591.

[2]) Greith, Geschichte der altirischen Kirche. S. 421.

[3]) Greith l. c. S. 274.

[4]) Auf die bei der theilweisen Abnahme (semidiscoopertio) der die Opfergaben bedeckenden Hülle gesprochenen Worte kommen wir bei der Opferung zurück.

Die Lesungen aus dem Evangelium und der Epistel eignen sich völlig für die Missa quotidiana und geben dadurch Zeugniss, dass das Stowe-M. eine solche enthält. Ob ihr Text aus der Itala oder Vulgata stammt, mögen Andere beurtheilen. Zu diesem Behufe sind die von der Vulgata abweichenden Lesarten unter dem Texte des Stowe-M. notirt.

Die der Lesung des Evangeliums folgende Oratio Gregorii „stammt (laut Mac Carthy S. 203 u. 201) aus der Interpolation vom J. 750 und steht im Sacramentarium Gregorianum am Samstag der ersten Fastenwoche (Quat. temp.) unter den Orationen ad lectiones XII [1]) und am 3. Sonntage der Fasten." Bäumer S. 469.

2. Beide Redactionen des Stowe-Missale enthalten das Nicänische Glaubensbekenntniss, doch fragt es sich, ob die Hand, welche das alte irische Missale nach dem Gregorianum reformirte, das Symbolum aufnahm. Die Frage ist zu verneinen, sofern das Gregor. Sacramentar das Glaubensbekenntniss als Bestandtheil der Messe nirgends erwähnt. Da ferner nach dem Texte derselben Hand blos der römische Ritus auf das Stowe-M. Einfluss übte, so war das Symbolum bereits in dem irischen Codex des sechsten Jahrhunderts vorhanden. Ist dem aber so, dann wird seine Existenz in der Messe auf Patricius zurückzuführen sein, den Papst Cölestin als Missionär nach Irland sandte [2]). Wenn endlich das Chronicon des Albericus Glauben verdient, so hat schon vor Cölestin Papst Damasus die Recitation des Symbolums in die römische Messe eingeführt [3]).

Für den Gebrauch desselben in der römischen Kirche kann man sich auf den Ordo Romanus VII (nach Mabillon) berufen. Ihm zufolge versammelten sich die Katechumenen am Mittwoch der vierten Fastenwoche in der Kirche zur Feier des Scrutiniums. Nach dem Introitus, der Collecte und Epistel der Messe wurden die Anfänge der vier Evangelien gelesen und an sie schloss sich die Verkündigung des Symbolums an, welche mit einer kurzen Einleitung, die zweifellos das apostolische Glaubensbekenntniss voraussetzt [4]), ein Presbyter sprach. Derselbe fragte sodann, ob der betreffende Täufling das Symbolum in lateinischer oder griechischer Sprache ablege, worauf ein Acoluth dasselbe im Namen des Täuflings in lateinischer oder griechischer

[1]) Ueber diese Orationen vgl. S. 65.

[2]) Das ist mein Standpunkt, von dem aus die nachfolgenden Erklärungs-Versuche zu beurtheilen sind.

[3]) Albericus in chronico ad annum 687 scribit, quod „Damasus papa primus: Credo in unum Deum solemnibus diebus cantari instituit." Martene de antiquis ecclesiae ritibus. l. 1. c. 4. a. 5. n. 11. p. 138. Da mir dieses Chronicon unbekannt ist, beschränke ich mich auf dieses Citat.

[4]) Der Ordo enthält dieses vom Priester gesprochene, zu der „praefatio" gehörende Symbolum nicht.

Sprache recitirte [1]). Das war aber nach dem Gelasianum (l. 1. n. 35) nicht das apostolische, sondern nicänische Glaubensbekenntniss.

Zur Erklärung dessen muss etwas weiter ausgeholt werden. Jeder weiss, dass gottesdienstliche Gebräuche mit möglichster Schonung der alten Uebung den Zeitbedürfnissen entsprechende Aenderungen erleiden. Dieses Verfahren hat häufig zur Folge, dass alte Vorschriften beibehalten werden, obwohl sie zu den neu eingeführten Aenderungen nicht mehr passen. Das trifft auch hier zu. Die der Uebergabe des Symbolums vorhergehende Ansprache (praefatio) wurde, dem Ord. VII. gemäss, in Rom noch im sechsten Jahrhundert selbst unmündigen Kindern gegenüber beibehalten. Desgleichen legte der Acoluth im Namen derselben das Glaubensbekenntniss in griechischer und lateinischer Sprache ab. Die Kenntniss des Griechischen von Seiten Einzelner in Rom und Gallien während des sechsten Jahrhunderts will nicht geleugnet werden, das Ablegen des Glaubensbekenntnisses durch die Täuflinge oder ihre Eltern und Pathen oder ihre Vertreter überhaupt, setzt hingegen voraus, die griechische Sprache sei zu dieser Zeit und an diesen Orten unter einer grossen Zahl der Einwohner Umgangssprache gewesen; das war aber im sechsten Jahrhundert nicht einmal in Rom, geschweige denn in Gallien, der Fall. Das Gelasianum (l. 1. n. 35) und der Ordo rom. VII. enthält darum Fragmente eines in das vierte Jahrhundert zurückreichenden römischen Ritus, obwohl sie im sechsten Jahrhundert nicht mehr am Platz waren. Sie kamen sodann mit dem gelasianischen Sacramentar nach Gallien und wurden deshalb daselbst nicht interpolirt, wohl aber erlitten sie durch das Missverständniss eines Copisten eine Entstellung.

Zu Anfang des fünften Jahrhunderts nahm die griechische, und wie das Stowe-Missale bezeugt, auch die römische Kirche, das nicänische Symbolum in die Feier der Messe auf. Dieses Missale enthält die irische Messe, welche sowohl ihrer Abstammung, als Beschaffenheit nach die römische ist, wie das Vorausgehende lehrt und das Nachfolgende bestätigen wird. In ihr wird nach dem Evangelium das nicänische Symbolum in einer mit dem gelasianischen (l. 1. n. 35) auffallend übereinstimmenden Weise recitirt, was auch Bäumer [2]) anerkennt. Hat man deshalb

---

[1]) Ordo rom. VII. n. 6. cf. Sacr. Gelas. l. 1. n. 35. p. 540.

[2]) Man sieht, sagt er, die Form des Symbolums weist eher auf Rom, als auf Gallien hin. Man beachte das Fehlen des Filioque. Moel Caich schrieb die gallicanische Recension dieser Stelle zwischen und über die betreffende Zeile durch Hinzufügung von ‚qui, filioque und simul' und Aenderung der Participalform ins Präsens indicativ: qui ex p. filioque procedit — simul adoratur et conglorificatur. Bäumer l. c. S. 470 Note 2. Die Varianten des gelasianischen Symbolums zu dem des Stowe-M. enthält S. 48.

keine positiven Beweise für eine spätere Interpolation in die irische Messe, so ist die Annahme, in der von Patricius nach Irland verpflanzten römischen Messe wurde das nicänische Symbolum nach dem Evangelium recitirt, im Besitzstande und berechtigt.

Das Stowe-M. enthält das Symbolum ohne den Taufritus, das Gelasianum (l. 1. n. 35.) den Taufritus ohne das Symbolum der Messe. In welchem Verhältniss stand der Taufritus mit seinem Symbolum zu der Messe mit ihrem Glaubensbekenntniss? Weil das Gelasianum eigene Scrutinien-Messen hat, war die Traditio symboli als Bestandtheil der Scrutinien mit der Katechumenen-Messe verbunden. Wenn aber der Ordo VII. die erstmalige, feierliche Uebergabe desselben unmittelbar nach der Lesung der vier Evangelien erwähnt (n. 5.) und von der Wiederholung der Traditio am Charfreitag sagt, sie sei vor den Lesungen geschehen [1]), so löst sich dieser Widerspruch durch die Annahme, die ceremoniösere Traditio der dritten Fastenwoche sei nach der Aufnahme des Symbolums in die Messe entstanden. Dieses zugegeben, ergab sich die Traditio symboli im Anschluss an das Credo der Messe um die Mitte des fünften Jahrhunderts von selbst.

Das bei der Uebergabe in Rom verwendete apostolische Symbolum wurde jedoch nicht aufgeschrieben. Die Praefatio symboli des Gelasianum bemerkt ausdrücklich: Quod vobis, sicut accepimus, tradimus, non alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribitur (l. c. p. 540). So konnte der Presbyter nicht sprechen, wenn er es abgelesen hätte. In dem damals geschriebenen Missale war hingegen das nicänische Symbolum aufgezeichnet. Wie leicht konnte ein Abschreiber des Gelasianum im fränkischen Reiche den Scrutinien-Ritus, in welchem das apostolische Symbolum nicht vorhanden war, dadurch zu ergänzen suchen, dass er das in der Messe gebräuchliche nicänische Glaubensbekenntniss statt desselben hierfür verwendete. Diese Annahme erklärt beides, sowohl die Recitation des nicänischen Symbolums in der römischen Messe während des fünften Jahrhunderts, als das in dem Gelasianum stehende Bekenntniss dieses Symbolums durch die Täuflinge.

§. 19.

Opferung.

Nach Augustinus ist das Opfer ein zweifaches, die Heiligung des Brodes und Weines, durch die es der Leib und das Blut Christi wird, und die Heiligung der Gläubigen, die

[1]) Inde sequuntur lectiones per ordinem cum canticis ad ipsum diem pertinentes l. c. n. 9.

sie zum Leibe Christi macht [1]). Es ist deshalb zu erwarten, auf dieses doppelte Opfer werde schon bei der Opferung hingewiesen.

Moel beginnt sie mit dem Psalmvers: Ostende, statt dessen auch der Vers: Immola recitirt wurde [2]). Die zwischen ihm und der folgenden Oration: Oblata stehende Rubrik: Ter canitur bezieht Bäumer auf ein zu supplirendes „Amen." (l. c. S. 464 n. 1). Allein bei der semidiscoopertio steht diese Rubrik vor und nach der Oration: Veni Domine sanctificator, weswegen sie sich auf die Oration bezieht. War dieses aber bei der halben Enthüllung der Fall, so auch bei der ganzen. Ter igitur schreibt demnach vor, das Gebet: Oblata sei dreimal zu wiederholen, das erste Mal bei der vollständigen Enthüllung, das zweite Mal bei der Darbringung des Brodes und das dritte Mal bei der des Weines.

An die Oration Oblata schliesst sich eine zweite: Hostias an. Inhaltlich theilweise wörtlich mit dem Gebete: Oblata übereinstimmend, macht sie den Eindruck, Moel habe zwei Oblations-Riten aufgenommen. Diese Annahme bestätigt ebenso das Vorhandensein von zwei Psalmversen, als die beiden nachfolgenden, gleichfalls übereinstimmenden Orationen: Has oblationes und Grata tibi es bezeugen [3]). Wenn man sich an den psalmus bigradualis erinnert, sind zwei Oblationsformulare auch nicht auffallend.

Die beiden letzteren Gebete: Has hostias und Grata tibi fasst Moel unter dem gemeinschaftlichen Namen: Augmentum zusammen; ein Wort, das Zusatz, Erweiterung bedeutet. Diese Gebete bringen nämlich, nach dem Ausspruch des h. Augustinus, das Opfer der Gläubigen besonders zur Geltung. Denn wenn die dreimalige Wiederholung der Orationen: Oblata und Hostias über Brod und Wein sich hauptsächlich auf das Opfer Christi bezog, so erhalten dieselben durch die Gebete: Has oblationes und Grata tibi eine Erweiterung mit Rücksicht auf die Gläubigen, die sich selbst opferten und für die geopfert wurde, wie das Augustinus verlangt.

Moel gibt demnach in zwei Formularien den Oblations-Ritus, dem gemäss nach der Recitation eines Psalmverses in einem Gebete das Opfer Christi und in einem zweiten das der Gläubigen und für die Gläubigen dargebracht wurde.

---

[1]) August. serm. 227. in die paschae. 4. p. 973.

[2]) „Nach dem Lebar Breac, welcher sonst durchgängig mit dem Tractat übereinstimmt, sang man statt des Versikels: Ostende nobis wohl auch diesen: Immola Deo sacrificium laudis." Bäumer l. c. S. 479. not. 1.

[3]) Da Moel über die Oration: Grata tibi die Worte setzt: Secunda pars augmenti hic super oblata, so ist das Gebet: Has oblationes, die prima pars augmenti. Dadurch erscheint die Oration: Grata tibi als das Gebet eines zweiten Oblationsritus.

2. Ob diese Augmenta später hinzukamen oder schon Bestandteile der Messe des Patricius waren, ist mit Hilfe des Oblationsritus der ersten Hand des Stowe-M. zu untersuchen. Er enthält nicht, wie der des Moel, zwei verschiedene Riten, sondern blos einen, den die Gebete: Ostende, Oblata und Grata bilden, in welchen die genannte doppelte Bitte, wie bei Moel, zu Wort kommt.

Zunächst handelt es sich darum, war dieser Ritus in dem Stowe-M. vorhanden, ehe die erste Hand dasselbe nach dem Gregorianum reformirte? Zweifellos kam er nicht durch das Sacramentar Gregors I. in das irische Missale, weil ihn dieses Sacramentar nicht enthält. Er kann also bloss durch die zu dem Sacramentar gehörende Missa quotid. romana in das Stowe-M. gelangt sein. Gesetzt, dem sei so, dann wird Niemand behaupten, Gregor I., der sich bestrebte, die römische Messe abzukürzen, und welcher der obigen Gebete Eingangs seines Sacramentars nicht gedenkt, habe sie neu eingefügt, sondern er wird sie als Erbe der Vorfahren beibehalten oder vielleicht abgekürzt haben. Hierfür zeugt Folgendes.

Die erste Hand des Stowe-M. hat zwar die Oration: Grata tibi, aber verstümmelt[1]), denn die letzten Worte: cunctis proficiat ad salutem hängen inhaltlich mit den vorhergehenden nicht zusammen. Zwischen beiden Sätzen fehlt ein Mittelsatz, welcher das „cunctis“ mit den vorhergehenden Worten verbindet und es dadurch motivirt. Die Moel'sche Ergänzung enthält diesen Satz und gibt demnach die Oration: Grata in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit, während sie die erste Hand blos theilweise enthält. Hat aber die erste Hand den Mittelsatz ausgelassen, so stand er zuvor in dem Gregorianum, hat ihn hingegen Gregor ausgelassen, so befand er sich vor ihm in der römischen Missa quotid. In beiden Fällen gehört darum das Gebet: Grata tibi der Zeit vor Gregor I. an. War aber das Augmentum vor diesem Papste vorhanden, so nicht weniger der Versikel ‚Ostende‘ und die Oration ‚Oblata‘, da sie vom Augmentum, als Erweiterung desselben, vorausgesetzt wurden. Die Existenz des vollständigen Augmentum: Grata tibi vor Gregor weist endlich auf seine Existenz in der römischen Missa quotidiana zur Zeit des Gelasius (492—496) hin, und wird dieses zugegeben, so wird man weder einen vernünftigen Grund, noch ein berechtigtes Bedenken gegen die Annahme geltend machen können, der Oblations-Ritus des Stowe-M. sei bereits unter Papst Cölestin (423—432) in der römischen Tagesmesse verwendet und durch Patricius nach Irland gebracht worden.

[1]) Der Leser wird ersucht, die betreffenden Texte S. 49 nachzuschlagen.

Wie verhält es sich aber mit dem zweiten Oblationsritus des Moel? Entweder hat er ihn aus einem alt-irischen Missale entlehnt, denn als Sprössling eines irischen Königs-Geschlechtes wird er dem irischen Ritus keinen fremden an die Seite gestellt und dadurch jenen zurückgedrängt haben, oder er war bereits in der von Patricius nach Irland verpflanzten römischen Tagesmesse vorhanden. Welche von diesen beiden Annahmen der Wirklichkeit entspricht, weiss ich nicht.

Endlich könnte der Bau und die äussere Gestalt der Gebete: Has hostias und Grata tibi Bedenken gegen ihr hohes Alter erregen. Den Damasianischen Orationen entspricht ihre Gestalt allerdings nicht. Allein Damasus hat blos den von ihm eingeführten, in dem Sacramentar befindlichen Gebeten diese eigenthümliche Gestalt gegeben, die der Missa quotidiana jedoch nicht geändert, wie die Gebete des Canons beweisen. Hat er sie aber nicht verändert und gehörten die Oblationsgebete der Tagesmesse an, so ist ihr Bau im Stowe-M. der der alten Zeit angemessene und darum kein Indicium für eine spätere Abfassung derselben. Hingegen scheint die erste Hand des Stowe-M. die Oration: Grata tibi durch Abkürzung den Messgebeten des Sacramentars ähnlich gemacht zu haben, so dass daraus das Motiv für ihr Verfahren erkennbar wäre.

Die vorliegende Ausführung sollte zeigen, dass der Ritus des Stowe-M. ein integrirender Theil der Messe ist, welche Patricius aus Rom nach Irland gebracht, und dass er der Ritus einer förmlichen Oblation ist, die nicht nur unter Gebeten stattfand, sondern bei der auch (wie heute noch), als äusseres Zeichen der Darbringung, der Kelch erhoben wurde (elevatur calix cum dicitur. cf. p. 49). Desgleichen finden sich bei Gregor I. Spuren von der Verhüllung und darum auch Enthüllung der Opfergaben. (cf. §. 66.)

§. 20.

Präfation und Benedictus.

Mehr, als in dem Vorausgehenden passt die erste Hand den Text des Stowe-Missale von der Präfation bis zum Schluss des Canons dem Gregorianischen Sacramentar an. Durch den von Gregor I. gesandten Mönch Augustinus kam nämlich dieses Sacramentar nach England und fand von da den Weg alsbald nach Irland. Weil aber der Papst von der römischen Tagesmesse blos die Präfation und den Canon aufgenommen hatte, beschränkte die erste Hand des Stowe-M. die Anpassung desselben vorzugsweise auf sie, während Moel Caich den alten irischen Ritus, soweit es damals möglich war, zur Geltung brachte.

In der Präfation geschah dieses durch die Aufnahme jener Worte, welche die erste Hand mit Rücksicht auf das Gregorianum weggelassen hatte. Das alte Dankgebet verherrlichte ebenso umfangreich das Wesen des dreieinigen Gottes, als es ihm für die Schöpfung, Vorsehung und Erlösung dankte. Durch die im Orient und Occident vollzogene Abkürzung wurde dasselbe sehr vereinfacht und Gregor I. reducirte die Präfation der täglichen römischen Messe auf den im Stowe-M. von der ersten Hand geschriebenen Text. Der von Moel eingeschaltete Text enthält hingegen eine wortreichere, an das alte Dankgebet erinnernde Verherrlichung Gottes[1]), wie es den Dank für die drei genannten göttlichen Werke in den Worten: per quem salus mundi (Schöpfung), per quem vita hominum (Führung der Menschen), per quem resurrectio mortuorum (Erlösung) andeutet. Der Moel'sche Text gibt demnach Kunde von dem Uebergang des alten Dankgebetes zu der Gregorianischen Tagesmesse. Da sich sodann das Gregorianische Sacramentar von den übrigen römischen durch Kürze und knappe Fassung unterscheidet, verdient die Annahme, der Moel'sche Text repräsentire die alte Missa quotidiana romana, den Vorzug vor jener, welche den Gregorianischen Wortlaut für den bereits im fünften Jahrhundert vorhandenen erklärt.

Eine weitere Stütze erhält diese Annahme durch die zu dem Texte Moel's gehörenden alt-irischen Rubriken. Sie constatiren, dass dieser Text vor der Reform der ersten Hand vorhanden war und von den alten Iren recitirt wurde. Ferner nennen beide Rubriken das in Rede stehende Gebet weder „contestatio", wie die Mone'schen, noch „illatio", wie die spanische Messe, sondern „dignum." Das Leonianum überschreibt es aber mit „vere dignum" und das Gelasianum mit D., so dass die irischen Rubriken durch „dignum" deutlich auf den römischen Ritus hinweisen. Selbst das Gregorianum gibt weder der Eingangs des Sacramentars aufgenommenen Präfation, noch dem ihr folgenden Canon (te igitur) eine Aufschrift.

2. Das Gebet nach dem Trisagion: „Benedictus qui venit de coelis" wird gewöhnlich auf gallicanischen Einfluss zurückgeführt. Wie kam es aber in diese Liturgie? In der Messe der ersten Jahrhunderte endigte „die Präfation" vor der Consecration

[1]) Jedenfalls widerstreitet sie der altrömischen Präfation nicht, denn Clemens Rom. schreibt: „Du, Herr, hast den Erdkreis gegründet, treu in allen Geschlechtern, gerecht in den Gerichten, wunderbar in Kraft und Grösse, weise im Erschaffen, einsichtsvoll in der Erhaltung der Geschöpfe, gütig in dem Sichtbaren, treu gegen die auf Dich Vertrauenden, gnädig und barmherzig." Clem. I. Cor. c. 60. n. 1. p. 138. ed. Funk.

mit kurzen Antithesen[1]), aus welchen die gallicanische ‚Oratio post Sanctus' entstand. Die Annahme, die römische Messe des fünften Jahrhunderts habe gleichfalls ein solches Gebet enthalten, lässt sich zwar nicht beweisen, liegt aber nahe, da beide Liturgien aus derselben apostolischen Messe schöpften. Der Einwurf, die römischen Sacramentarien kennen ein solches Gebet nicht, ist ohne Belang, weil in ihnen die Tagesmesse fehlt, welche das Stowe-M. darstellt. Bedenklicher ist der Mangel desselben Eingangs des Gregorianums. Allein die Reform des römischen Ritus durch Gregor I. erstreckte sich, wie das Folgende zeigt, selbst auf den Canon. Man hat deshalb ein Recht, die Existenz der genannten Oration in dem Stowe-Missale vom römischen Einflusse abzuleiten.

Die Lobpreisung Gottes für die Schöpfung der Welt und Führung der Menschen in dem Dankgebete der alten Liturgie wurde in der neuen Präfation ausgeschieden. Den Dank für die Erlösung sprach jenes dadurch aus, dass es das Leben und Leiden Christi in kurzen Antithesen erwähnte, an welche sich die Consecration, die Feier des Todes Jesu im strengen Sinne, anschloss. Die letztere blieb in der reformirten Messe unverändert, die ihr vorhergehenden und dem Trisagion nachfolgenden Antithesen verwandelte hingegen die Reform in die der Präfation beigefügten Sätze über die christlichen Mysterien. Als sich nämlich die kirchliche Woche mit ihrem Pascha staurosimon und anastasimon zum Kirchenjahr ausbildete, in welchem die Haupt-Momente aus dem Leben Jesu zur Darstellung kamen, und als der Dank für die Schöpfung u. s. w. in der neuen Präfation ausfiel, lag es in der Natur der Sache, dass an die Stelle dieses Dankes der für die christlichen Mysterien trat, welchen ehedem die genannten Antithesen ausgedrückt hatten. Völlig und plötzlich verschwanden diese jedoch nicht, sondern die alte irische Tagesmesse und darum auch die römische, von der sie abstammt, haben noch Spuren derselben in der Oration: Benedictus hinterlassen[2]). Solche trifft man blos in der Tagesmesse, weil in

[1]) Probst, Liturg. der ersten Jahrh. S. 214. 225. 270 etc.

[2]) In dem Charsamstag-Officium des Ambrosianischen Sacramentars stehen unter der Aufschrift: „Infra actionem pro baptizatis" folgende Gebete: Vere sanctus, vere benedictus D. n. J. Chr. filius tuus. Qui quum Dominus esset maiestatis, descendens de coelo, formam servi, qui prius perierat, suscepit et sponte pati dignatus est, ut eum, quem ipse fecerat, de morte liberaret. Unde et hoc paschale sacrificium tibi offerimus pro his, quos ex aqua et spiritu sancto regenerare dignatus es etc. Sofort folgt, mit Ausnahme des letzten Satzes, dasselbe Gebet für die Neophyten, welches das Gelasianum in der Charsamstags-Messe mit der Oration: Hanc igitur oblat. verbindet. Nach meiner Ansicht beruht die Verbindung des Vere sanctus mit dem Gebete für die Getauften auf einem Missverständniss des

ihre Präfation der den einzelnen Festen angepasste Dank und Preis für die Geburt Christi, die Anbetung der Weisen u. s. w. keine Aufnahme erhalten konnte. Wahrscheinlich hat sie Gregor, dessen Reform Abkürzung und Vereinfachung bezweckte, aus der Missa quotidiana entfernt, denn in seinem Sacramentar sucht man sie vergebens.

§. 21.
Canon Gilasi und Oration ‚Te igitur'.

Das Gelasianische (in den Ausgaben von Tomasi, Gerbert, Menardus)[1]) und das Gregorianische Sacramentar, das Missale von Bobbio, wie die ältesten Liturgien rechnen die Präfation zum Canon, geben aber weder jener, noch diesem eine Aufschrift. Das Stowe-M. nach der Redaction von Moel überschreibt hingegen die Oration: Te igitur mit den Worten: Canon dominicus papae Gilasi und trennt dadurch die beiden Bestandtheile des alten Dankgebetes. Diese Trennung ging nicht vor dem achten Jahrhundert vor sich, und ebenso wenig gebrauchte man das Wort ‚Canon' vor dieser Zeit, um mit demselben die Messgebete von Te igitur bis zum Pater noster zu bezeichnen. Das allein schon macht die Ursprünglichkeit der obigen Ueberschrift verdächtig, und die neueste Textkritik des Stowe-M. von Mac Carthy bestätigt, dass „dieser Titel blos von Moel Caich herrührt und nicht in der Urschrift stand". (Bäumer. S. 480. N. 3.)

Ferner darf man die Worte: „Canon des Gelasius" nicht so premiren, als ob die Gebete und Worte desselben nude et pure dem Gelasianum entlehnt seien. Denn, abgesehen von irischen Namen und Anspielungen auf irische Verhältnisse, enthält derselbe Gebete, welche in dieser Fassung theils auf die Zeit vor Leo I., theils auf die nach Gelasius hinweisen, wie im Folgenden gezeigt wird. Der Titel: Vorgregorianischer statt Gelasianischer Canon würde darum dem Inhalte desselben insofern mehr entsprechen, als er es unentschieden lässt, ob die Fassung der betreffendenden Gebete dem 4., 5. oder 6. Jahrhundert angehört. Andererseits ist aber die Annahme gerechtfertigt, Moel habe selbst weder nicht-römische Gebete in den Canon des Stowe-M. aufgenommen, noch die in demselben vorhandenen für solche gehalten,

---

Abschreibers. Die Aufschrift: Infra actionem gehört vor die Worte: Unde et hoc paschale und das Gebet: Vere sanctus zum Trisagion. Wie dieses Gebet in die Charsamstags-Messe kam, weiss ich nicht zu erklären. Wahrscheinlich stand es ursprünglich in der mailänd. Missa quotidiana, und dann ist dieses gleichfalls ein Indicium für sein Vorhandensein in der römischen Messe.

[1]) Probst, Sacramentarien u. Ord. §. 34. 35. 36.

denn das stünde geradezu im Widerspruch mit der von ihm eingeschalteten Ueberschrift: Canon Gilasi, welche direct bezeugt, die nachfolgenden Gebete seien irisch-römischen Ursprungs.

Endlich hat der genannte Titel eine polemische Spitze gegen diejenigen, welche in der Anpassung des irischen Missale an das Gregorianum zu weit gingen. Er spricht sich nicht direct hiergegen aus, sondern appellirt von dem Gregorianum an das Gelasianum, das heisst, an die alte römische Messe, welche zugleich die irische war. Durch diesen Titel drückt darum Moel den Gedanken aus, sowohl das von ihm dem Canon Beigefügte, als das in dem Stowe-M. mit dem Gregorianum nicht Uebereinstimmende stamme aus der alten römisch-irischen Liturgie. Diese Andeutung ist für die Erklärung des Stowe-M. werthvoll, weil Moel dadurch einen Wink für das Verständniss schwieriger Punkte gibt.

2. Die Oration: Te igitur stimmt so mit den Angaben des Papstes Innocenz I. über den Beginn des römischen Canons (cf. §. 42) überein, dass ihr Vorhandensein in der irisch-römischen Messe nicht zu bezweifeln ist. Die Seite 50, Note, angegebenen Lesarten lassen erkennen, dass der Text des Stowe-M., abgesehen von der leicht erklärlichen Uebersetzung von ‚antistes' durch ‚episcopus' und dem irischen Zusatze: abbate etc., dem vorgregorianischen Canon entnommen ist, welcher den papa noch nicht durch die Partikel et und das doppelte illo trennte.

3. Die Memento des Stowe-M. entsprechen dem Gregorianum bis zu den Worten: Pro redempt. animarum suarum, mit Ausnahme des Satzes: Pro quibus tibi offerimus, der wahrscheinlich durch oder nach Gregor in den Text kam. An die Worte: Animarum s. reiht Moel den Zusatz Pro statu servorum bis curare dignetur, an welchen sich wieder der dem Gregorianum wörtlich entlehnte Satz: Pro spe salutis etc. anschliesst, mit dem die Memento endigen. Nimmt man daher die Einschaltung von Moel heraus, so erhält man wörtlich das Gregorianische Memento der Lebenden.

Moel schlug nämlich dasselbe Verfahren ein, welches theilweise auch die erste Hand des Stowe-M. einhielt. Um das irische Missale dem Gregorianischen anzupassen, machte er den Eingang und Schluss der Gebete diesem wörtlich conform, während er den Charakter der alten irischen Messe durch Aufnahme, beziehungsweise Beibehaltung der Fürbitten für einzelne Stände conservirte oder wiederherstellte. Die erste Hand war ihm in dem gegebenen Falle durch das Ausscheiden dieser Fürbitten zu weit gegangen, deshalb holte er sie nach.

Das Memento für die verschiedenen Stände darf man in der alten römischen, wie irischen Messe ohne Bedenken voraussetzen, denn das ganze Alterthum kennt sie. Nicht das Vorhandensein solcher Fürbitten in dem Stowe-M. bereitet darum Schwierigkeiten, son-

dern die Beschaffenheit derselben. Manche Bitten wiederholen sich so, dass man genöthigt wird, sie durch das Aneinander-Reihen verschiedener Gebete zu erklären. Wir nehmen darum zwei verschiedene von Moel an einander gereihte Memento an, deren erstes mit: Prosperitate itineris schliesst und deren zweites mit: Pro domino papa beginnt.

Die Existenz mehrerer Messformulare mit verschiedenen Fürbittgebeten hat auch nichts Auffallendes, da von der Mitte des sechsten Jahrhunderts an die Iren „diversas missas celebrabant" (cf. S. 31). Selbst die doppelte Aufnahme des Memento bildet in dem Stowe-Missale keine Ausnahme, denn das Graduale, wie das Offertorium liegen in demselben in zweifacher Form vor. Jedenfalls verdankt die Bitte: pro imperio romano ihren Ursprung der römischen Messe. Die Iren standen nämlich in keiner politischen Verbindung mit diesem Reiche, und Papst Cölestin bemerkt ausdrücklich, man habe in der Liturgie für das imperium gebetet.

Zur Bestätigung des von Moel geübten Verfahrens dient die Verbindung der Worte „pro spe salutis" mit „tibi reddunt vota". Dadurch wird nämlich die Bitte „pro spe sal." von dem vorausgehenden „qui tibi offerunt" getrennt und in Folge dessen erscheint sie nicht mehr als Bitte, sondern als einfache Aussage. „Für die Hoffnung ihres Heiles bringen sie dir ihre Gelübde dar." In dem Gregorianum gehören hingegen die Worte „pro spe sal." zu dem vorausgehenden „pro quibus tibi offerimus". Dadurch, dass Gregor die Worte: pro quibus beifügte, erhält das mit tibi verbundene ‚que' (tibique) seine Bedeutung. „Wir opfern für die Hoffnung ihres Heiles und sie (tibique) bringen dir ihre Gelübde dar." Moel hat das übersehen, mit Weglassung des ‚que' das pro spe mit reddunt verbunden und dadurch dem Satze eine andere Bedeutung gegeben. Die Partikel „que" ist zwar so unbedeutend, dass sie ein Abschreiber leicht auslassen konnte, an dieser Stelle ist ihre Auslassung jedoch absichtlich und nothwendig. Auch in dem alten irischen Missale hängt „pro spe salutis" von dem vorausgehenden „qui tibi offerunt" ab. Da aber Moel das Memento dieses Missale dem Gregorianum durch Aufnahme seines Schlusses gleichförmig machen wollte, strich er die Partikel que, um pro spe salutis mit reddunt vota verbinden zu können, obwohl dadurch der Zusammenhang mit dem Vorangegangenen unterbrochen wurde und der letzte Satz isolirt dastand.

§. 22.

Communicantes und Hanc igitur oblationem.

Zwischen den Worten „Communicantes" und „Memoriam venerantes" enthalten die römischen Sacramentarien an einigen

Festen Einschaltungen, die sich zusammengestellt auch im Stowe-Missale befinden. Das Leonianum kennt solche an Weihnachten nicht, sondern blos an Christi Himmelfahrt und Pfingsten. Das Gelasianum hat ausserdem solche an Weihnachten, Epiphanie und dem grünen Donnerstag, welchen das Stowe-Missale eine Einschaltung an den Calenden des Januars (Kl. et diem sacratissimam celebrantes circumcisionis domini n. J. Chr.) und In clausula pasca (weisser Sonntag) anreiht. Was Epiphanie und grünen Donnerstag betrifft, so schreibt das Stowe-Missale: Stellae. Et diem ss. celebrantes natalis calicis D. n. J. Chr. Die letzten Worte beziehen sich ebenso auf den Tag der Einsetzung der Eucharistie [1]), als Stellae auf das Fest von Epiphanie. Grisar „scheint die Annahme gewiss, dass hinter dem Worte ‚Stellae' in der Handschrift ein Passus ausgefallen sei, die Einschaltung nämlich, welche das Communicantes auf Epiphanie zu erhalten hatte. Für Epiphanie findet sich die Bezeichnung Festum stellae auch anderwärts." (S. 25.) Dem gegenüber erregt das Folgende Bedenken. Derselbe Gelehrte sagt nämlich: „Wie sich die obigen Gelasianischen Formeln (des Stowe-Missale) von den Gregorianischen mehrfach unterscheiden, so stimmen sie auch mit den entsprechenden des Gelasianischen Sacramentars nur theilweise überein; diejenigen des Gelasianischen Sacramentars sind wohl nicht mehr die ursprünglichen des Gelasius". (S. 26.) In diesen Worten scheint Grisar den Einschaltungen des Stowe-Missale ein höheres Alter zuzuschreiben, als den (Tommasi) Gelasianischen. In der Darstellung des römischen Missale werde ich jedoch nachzuweisen suchen, dass die Einschaltungen erst durch Papst Leo I. in den römischen Ritus kamen, so dass sie sich in der von Patricius nach Irland verpflanzten Messe nicht finden konnten. Sodann war diese Messe eine Missa quotidiana, die als solche von den Festen absah und darum auch von den Zusätzen, die sich auf sie bezogen, wie die Präfation des Stowe-M. zeigt. Ferner widerstreitet diesem die Einschaltung an dem Feste der Beschneidung, welches das Gelasianische Sacramentar nicht kennt. Dasselbe gilt von der Aufschrift: In clausula pasca. Die Bezeichnung: Clausum Pasche, Dominica post clausum P. kommt erstmals in dem Lectionarium Luxoviense und Missale Gothicum vor. Sie gehört darum dem Sprachgebrauch der gallicanischen Liturgie an und ist vor dem siebenten Jahrhundert nicht nachweisbar [2]).

---

[1]) Eligius, Bischof von Noyon († 659), sagt in der 10. Homilie in coena Domini: Vocatur haec dies coena Domini, vocatur et natalis Calicis.

[2]) Ueber den Gebrauch dieses Wortes in dem Tom. Gelas. Sacramentar vgl. man Probst Sacramentarien u. Ordines. S. 231 f.

2. Der übrige Inhalt des Gebetes: Communicantes steht in vollem Einklang mit dem Gregorianischen, wenn man den durch den Abschreiber verdorbenen Text: Jesu Christi M. tuorum petri, sed et beatorum apostolorum ac martirum, also verbessert: Jesu Christi sed et beat. apost. ac mart. tuorum petri et pauli.

Weil die irische Messe durch die Reform dem Gregorianum conform werden sollte und ihr s. g. ‚Communicantes' so eigenartig war, dass es sich dem Gregorianischen nicht anpassen liess, nahm man das des Gregorianum wörtlich auf. Um jedoch die den Iren lieb gewordene Liturgie so weit möglich zu erhalten, hängte Moel das durch das Gregorianische Communicantes verdrängte alt-irische dem Memento defunctorum an. Wenn man daher die ursprüngliche irische Messe wiederherstellen wollte, müsste das genannte Memento derselben von den Worten: Pro commemorando anathletico gradu bis Quorum Deus nomina scit et novit an dieser Stelle, d. h. vor der Consecration, eingereiht werden. Die Vergleichung der beiden Communicantes wird das Gesagte und das hohe Alter der letzteren bestätigen.

3. Mit der Oration: Hanc igitur oblationem schlägt die Reform dasselbe Verfahren ein, wie bei dem Memento der Lebenden. Sie nimmt den Anfang und Schluss der entsprechenden Gregorianischen Oration auf, lässt jedoch die in der Mitte liegenden, alt-irisch-römischen Worte stehen.

In dieser Form und an diesem Orte ist diese Oration dem römischen Ritus eigenthümlich. Weil sie in dem Leonianum und Gelasianum nur an gewissen Festen und bei besonderen Anlässen in einer der betreffenden Messe angepassten Gestalt erscheint, setzt das voraus, diese Oration sei in einer allgemeineren Fassung in der Tagesmesse vorhanden gewesen. Sollte die im Stowe-Missale enthaltene die der alten römischen Tagesmesse sein? Ein Merkmal hohen Alters liegt in der Bitte für den Erbauer der Kirche und die Bekehrung des gesammten Volkes vom Götzendienste zu Gott. Die erste Bitte wurde wahrscheinlich um die Mitte des vierten Jahrhunderts üblich, als man die in den Verfolgungen zerstörten Kirchen herstellte und neue errichtete. Weil sodann das Leonianum eine Messe mit der Ueberschrift: Natale basilicae Angeli in Salaria, pridie Kalendas Octobris (p. 407) besitzt, in deren Gebeten des Erbauers nirgends gedacht wird und (was besonders zu beachten ist) die auch keine eigene Oration: Hanc igitur oblat. enthält, so wird diese Bitte damals in die Oration: Hanc igitur obl. der täglichen Messe aufgenommen gewesen sein. Als aber Gelasius für die Weihe neuer Kirchen eigene Messformulare besorgte[1]), ging die Für-

[1]) Orat. et preces ad missas in dedicatione basilicae novae. Gelas. l. 1. n. 89. Item alia missa. n. 90. Orat et preces in dedicatione basilicae

bitte für den Erbauer aus der Oration Hanc igitur obl. der täglichen Messe in diese Votiv- oder Festmessen über, so dass sie Gelasius aus dem Canon der Tagesmesse entfernen konnte. Ist dem aber so, dann ist der in Rede stehende Satz des Stowe-Missale ein Fragment aus der vorgelasianischen Zeit.

Nicht weniger trifft dieses hinsichtlich der Bitte um Befreiung vom Götzendienste zu. In den Tagen des Gelasius und selbst Gregors I. gab es zwar in Italien, sogar in der Nähe von Rom, noch heidnische Cultstätten, aber ein Gebet um ihre Aufhebung hätte man damals nicht mehr in die Missa quotidiana aufgenommen. Das Wort: omnem populum deutet zwar an, dass ein grosser Theil des Volkes bereits christlich war, doch muss eine nicht unbedeutende Menge dem Heidenthum angehört haben. Das war zu Ende des vierten Jahrhunderts der Fall und als Kaiser Theodosius im J. 384 und 392 seine Edicte gegen das Heidenthum erliess, war eine sie unterstützende Bitte am Platze [1]). Auf das Pontificat des Damasus weist sie darum hin, wie das Gebet für die Erbauer. Endlich sei bemerkt, dass die Marcus-Liturgie in dem Memento bittet: Idololatriam e mundo radicitus extirpato. (Renaud. p. 137), und dass in der jetzigen römischen (Gregorianischen) Charfreitagsliturgie, das heisst, in der ehemaligen Oratio pro fidelibus, beinahe mit denselben Worten gebetet wird: Libera eos ab idolorum cultura ... ut relictis idolis suis, convertantur ad Deum vivum. Das zeugt für die uralte, römische Abstammung der in dem Stowe-Missale befindlichen Oratio: Hanc igitur oblat., obwohl die Schlussworte derselben: Diesque nostros auf Rechnung des Gregorianum kommen.

§. 23.

Von der Consecration bis zur Oration: Nobis quoque peccatoribus.

Die auf die Consecration einleitende Oration: Quam oblationem tu Deus ist im Leonianum, wie Gelasianum durch die Anfangsworte angedeutet. Das Gregorianum enthält sie, kleine Varianten abgerechnet, mit dem Stowe-Missale übereinstimmend. Dasselbe gilt von der Consecrationsformel. Dagegen besitzen die Worte: Haec quotiescunque feceritis etc. einen Zusatz,

---

quam conditor non dedicatam reliquit. n. 91. In ejusdem conditoris agendis. n. 92. Orat. et preces in dedicatione loci illius, ubi prius fuit synagoga n. 93. Orat. et preces in dedicatione fontis n. 94. Mit Ausnahme von Nr. 93 haben alle diese Messen eine eigene Orat. Hanc igitur obl., in welcher für den Erbauer gebetet wird.

[1]) Leon. Orat. et preces diurnae. Juli. n. 37. p. 377. cf. Probst, Die ältesten röm. Sacramentarien. S. 108.

der in den übrigen römischen Sacramentarien fehlt, in dem von Muratori herausgegebenen Ambrosianischen Canon aber beinahe wörtlich steht. Zudem hat die Liturgie der Apostolischen Constitutionen und des Marcus einen solchen Zusatz.

Die folgenden drei Gebete: Unde et memores, — Supra quae und Supplices te rogamus, stehen im vollen Einklang mit dem Gregorianum, und da die zwei ersten gleichlautend in den ältesten Liturgien vorkommen, waren sie ohne Zweifel auch in der römischen Messe vorhanden. Die letzte hatte hingegen in dem Gelasianum eine andere Gestalt (cf. §. 50). Das Stowe-Missale gibt nämlich nicht durchweg den ursprünglichen irischen Canon wieder, sondern trägt dem von Gregor reformirten Rechnung.

2. Dasselbe findet dem Memento defunctorum gegenüber statt. Die Eingangsworte: ‚Memento' bis ‚somno pacis', sind wörtlich dem Gregorianum conform. Denselben folgen die Namen von Heiligen und Verstorbenen, worauf das Gebet mit dem Satze: Ipsis et omnibus schliesst, der abermals mit dem Gregorianum wörtlich übereinstimmt. Wir haben es hier also mit dem Gregorianischen Memento defunctorum zu thun, in welches jedoch nicht nur die Namen der Verstorbenen aufgenommen sind, sondern auch das Communicantes mit seinen Heiligen-Namen eingeschaltet ist. Die Verbindung beider Orationen tritt noch deutlicher hervor, wenn man den Zusammenhang, in welchem die Anfangs- und Schlussworte des Stowe-Memento stehen, prüft. Nach somno pacis fährt dasselbe fort: „Mit allen in der ganzen Welt das geistige Opfer Gott dem Vater, Sohne und h. Geiste darbringend, opfert unser Senior und Presbyter N. N. für sich, für die Seinigen und für die Versammlung der ganzen katholischen Kirche und das Andenken des vom Kampfe ruhenden Grades der Patriarchen". Offenbar steht dieser Satz mit dem unmittelbar vorhergehenden: „Gedenke auch derer . . . die in dem Schlafe des Friedens ruhen", weder in einem sachlichen, noch grammatischen Zusammenhange. Dort ein Memento für die Verstorbenen, hier die Darbringung des Opfers für die ganze Kirche, welcher das Gedächtniss der Patriarchen folgt. Der Verstorbenen aber, „welche uns im Frieden des Herrn vorangingen", wird erst am Schlusse des Gebetes gedacht. Wozu das doppelte Memento, Eingangs in den Worten: Memento eorum, qui nos praecesserunt, und am Schlusse: Pausantium, qui nos praecesserunt? Ebenso verhält es sich mit dem Schluss: Et omnium pausantium, der in den Worten: Quorum nomina Deus scit et novit regelrecht endigt, wie das auch in der Liturgie der Apostolischen Constitutionen der Fall ist[1]). Doch lässt es das Stowe-Missale

[1]) A. C. l. 8. c. 12. p. 1106. b. Migne.

dabei nicht bewenden, sondern hängt den genannten Worten den Satz: Ipsis et omnibus . . . deprecamur ebenso unvermittelt an, wie dieses bezüglich des Einganges der Fall ist. Wir sagen unvermittelt, weil es, laut dem Anfang des Gebetes: „der Priester opfert für die Kirche“ etc., heissen sollte: Pro ipsis et omnibus offerimus. Statt dessen heisst es: „deprecamur“. Dieses deprecamur weist offenbar auf das Memento defunctorum hin, welchem die Eingangs-Worte Memento etiam angehören, und das ist das Gregorianische, welches mit: Memento Domine beginnt und mit: indulgeas, deprecamur endigt. Auch diese Partie des Stowe-Missale ist demnach dem Gregorianum angepasst und wir besitzen in demselben nicht mehr den ursprünglichen irisch-römischen Canon, sondern einen nach dem Gregorianum reformirten. Weil aber die Oration: Cum omnibus in toto mundo, bis Deus scit et novit, das altirisch-römische Communicantes enthält, wie nachgewiesen werden soll, so fragt es sich zuerst, wie kommt sie an den Ort nach der Consecration? Die Briefe des Columbanus lehren, wie zähe die Iren an dem Hergebrachten hingen, und doch konnten sie sich dem Einfluss, welchen das Gregorianum übte, nicht entziehen. Darum suchten sie einerseits ihren alten Ritus soweit möglich beizubehalten und andererseits der Strömung der Zeit zu genügen. Sie nahmen deshalb das Communicantes des Gregorianum wörtlich in ihren Canon auf und brachten das Communicantes ihres Missale in dem Memento defunctorum unter, welches Gregor I. nach der Consecration verlegte. Das heisst, sie verlegten es an den genannten Ort, begannen und schlossen es aber, dem Gregorianum zu lieb, mit Memento etiam und Ipsis et omnibus. Dadurch erreichten sie ihren doppelten Zweck, obwohl Eingang und Schluss zu der alten Oration, wie ein neuer Fleck zu einem alten Kleide passten.

3. Hiermit sollte nachgewiesen sein, dass die in Rede stehende Oration durch den Einfluss des Gregorianum diesen Platz in dem irischen Canon erhielt. Sie beginnt mit den Worten: Pro commemorando anathletico gradu. Dass dieses griechische Wort nicht auf irischem Boden gewachsen ist, wird zugegeben werden. Aus Rom kann es hingegen stammen, weil in der Mitte des vierten Jahrhunderts daselbst die Messe theilweise noch in griechischer Sprache gefeiert wurde. (S. 5.)

Clemens von Rom nennt die Apostel Petrus und Paulus, wie die Martyrer überhaupt, Athleten (c. 5) und das Martyrium Ignatii gebraucht von diesem Heiligen die Worte: *κοινωνῶμεν τῷ ἀθλητῇ* (c. 7.) Man wird erwidern, dieses Wort erkläre sich durch die Anwesenheit griechischer und ägyptischer Mönche in Irland. Das Letzte wird nicht geleugnet, genügt aber nicht, die Existenz griechischer Worte in dem alten irischen Canon zu

erklären [1]). Uebrigens will an sich auf diese Sache kein Gewicht gelegt werden, doch verdient sie in Verbindung mit Anderem, das in dieser Oration auf Rom hinweist, einer Erwähnung.

Als verschiedene Klassen der Athleten zählt das Stowe-M. „die Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer und alle Heiligen" auf. Derselben Klassen gedenkt Cyrill von Jerusalem in der fünften mystagogischen Katechese (n. 9.), die Liturgie des Marcus, die der Apostolischen Constitutionen und, was von grösserer Bedeutung ist, Leo I. (Serm. 35. p. 95). Da die weiteren Namen des irischen Gebetes offenbar ein Zusatz aus späterer Zeit sind, so ergibt sich daraus das hohe Alter des irischen Canons, welcher die Classe der Confessoren noch nicht kennt. Dasselbe gilt von dem römischen Communicantes, in welchem jedoch „die Patriarchen und Propheten" mangeln, während der irische Canon die meisten derselben namentlich anführt. Besass vielleicht das römische Missale gleichfalls die Worte „Patriarchen, Propheten" nebst den Namen Einzelner unter denselben, und hat man mit Weglassung der einzelnen Namen auch die Worte „Patriarchen, Propheten" gestrichen? Ich vermuthe es, denn diese beiden Worte stehen durchweg in den alten Liturgien und das römische Communicantes hat nachweisbar in dem fünften Jahrhundert Veränderungen erlitten.

Den Namen der Propheten die der „Machabäer, unschuldigen Kinder und Johannes des Täufers" beifügend, gedenkt das Stowe-M. im unmittelbaren Anschlusse „der Jungfrau Maria", der zwölf Apostel, jedoch in einer von dem römischen Canon etwas abweichenden Ordnung, und endlich des „Manchäus, Madianus . . . Cornelius, Cyprianus und der übrigen Martyrer". Man beachte die einfachen Worte „et virginis Mariae", während es in dem Communicantes desselben Stowe-M. vor der Consecration heisst: Gloriosae semper virginis Mariae, genetricis Dei et D. n. J. Chr. Offenbar hat hiernach das Stowe-M. aus zwei Urkunden geschöpft, deren eine vor, die andere nach der Synode von Ephesus (431) abgefasst war. Denn die scharfe Hervorhebung der Gottesgebärerin gibt diese Worte als einen späteren, gegen den Nestorianismus gerichteten Zusatz zu erkennen. Da derselbe ferner in dem der Consecration vorhergehenden Communicantes des Stowe-M. steht, während er in dem der Consecration folgenden Memento defunctorum fehlt, so ist das letzte Gebet älter, als das erste, und wurde das Stowe-M. dahin geändert, dass man dem alten irisch-römischen Communicantes mit dem Memento defunctorum den Platz nach der Consecration anwies und dafür das Communicantes des Gregorianum an seine

[1]) Zur Zeit des Patricius gab es noch keine griechisch redenden Iren.

Stelle vor der Consecration setzte. Dem Cod. Bobb. zufolge wurden nämlich die Memento defunct., in der alten irischen Messe mit dem Communicantes verbunden, vor der Consecration recitirt. Nach dem Vorgange des Gregorianum erhielten diese Memento den Platz nach derselben und sie zogen die mit ihnen verbundenen Communicantes nach sich.

Der zweite Zusatz des römischen Communicantes, welcher in dem Stowe-M. mangelt, besteht in dem Worte: semper, das ebenso eine polemische Spitze gegen die Irrlehre des Jovinian richtet[1]), wie die Worte: Dei genetrix gegen die des Nestorius. Da beide Zusätze wohl zu derselben Zeit in das genannte Gebet kamen und zwar „Dei genetrix" nicht vor Papst Leo I. und „semper" nicht lange nach ihm[2]), so hat wahrscheinlich das römische Communicantes diese Zusätze in der Mitte des fünften Jahrhunderts erhalten. Die sie noch nicht besitzende Oration des Stowe-M. ist darum vor Leo I., unter Papst Cölestin, durch Patricius nach Irland verpflanzt worden.

In der Aufzählung der Apostel folgt das Stowe-M. dem Matthäus-Evangelium (10. 2—4) mit Ausnahme des Simon, welchen der Evangelist zuletzt setzt.

Die Reihe der Martyrer beginnt dasselbe mit zwei wahrscheinlich irischen Blutzeugen, denn auch die Namen der folgenden Bischöfe und Priester sind meistens irisch. Ihnen reihen sich an: Marcus, Lucas, Stephanus, Cornelius, Cyprianus. Durch die zwei zuletzt Genannten bestätigt das Stowe-M. seine römische Abstammung wiederholt. Sie stehen nämlich nicht nur als die beiden Letzten in dem römischen Communicantes, sondern es wäre, ohne diese Annahme, auch unbegreiflich, wie sie in die irische Messe gekommen sein sollten. Die Verschiedenheit der drei vorhergehenden Namen erklärt sich aber dadurch, dass die Iren die Namen der ihnen unbekannten römischen Bischöfe Linus, Cletus, Clemens, Xystus mit den ihnen bekannten des Marcus, Lucas und Stephanus vertauschten. Die Ursache, warum das Namensverzeichniss des Stowe-M. mit Cornelius und Cyprianus schliesst, wird später (§. 44) erörtert werden. Hier ist blos zu bemerken, dass das alte römische Namens-Verzeichniss mit der Jungfrau Maria begann und mit Cornelius und Cyprian endigte, aus welchem das Stowe-M., seiner Gewohnheit getreu, die ersten und letzten Namen beibehielt. Damit documentirt es nicht nur sein Verhältniss zur römischen Messe

---

[1]) Man vergleiche hierüber: Siricii papae epist. 7 ad diversos episcopos (Schoenem. p. 441) u. Ambrosii aliorumque episcoporum epist. 8. p. 445. Schoen.

[2]) Die Häresie Jovinians war im sechsten Jahrhundert bereits verschollen.

auf's Neue, sondern es erklärt sich hierdurch zugleich das Vorkommen der Namen Cornelius und Cyprian in dem irischen Verzeichniss sowohl an sich, als an der letzten Stelle desselben.

Mit der den Martyrern folgenden Erwähnung „des Paulus, Antonius und der übrigen Väter der sketischen Wüste, item der Bischöfe Martinus . . . item der Priester Ninianus . . .“ beginnt eine spätere Einschaltung. Denn erstens werden in dem Memento die Confessoren vor dem sechsten Jahrhundert nicht erwähnt. Zweitens sind die in dem Stowe-M. genannten Bischöfe und Priester beinahe durchweg dem 6. und 7. Jahrhundert angehörende Irländer. Drittens entspricht die in diesem Gebete beobachtete Aufeinanderfolge der Grade, zuerst Aebte, dann Bischöfe und zuletzt Priester, der in den irischen Klöstern eingehaltenen Ordnung. Viertens enthält die Commemoration Eingangs blos Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer.

Wenn man sich diese Erwähnung der Aebte, Bischöfe und Priester als späteren Zusatz wegdenkt — und dazu ist man nach dem Angeführten berechtigt —, so reihte sich an die Worte: Cornelii, Cypriani et ceterorum martyrum, sogleich das Memento der Verstorbenen: Et omnium pausantium, an.

4. Diese Aufeinanderfolge von Communicantes und Memento defunct. trägt zur Kenntniss der römischen Messe bei. Die dem Vorausgehenden gemäss unleugbare Verwandtschaft beider Liturgien gibt nämlich die Gewähr, dieses Memento sei in der vorgregorianischen römischen Messe gleichfalls mit dem Communicantes verbunden gewesen. Den Schluss des alten irischen (und römischen) Communicantes erkennt man leicht in den Worten: Corn. Cypriani et ceterorum martyrum. Das demselben Folgende enthält „das gewöhnliche Gebet, womit man in der altirischen Kirche . . . der verstorbenen Freunde gedachte“. (cf. S. 42). Dadurch wurde der Uebergang des irischen Communicantes zu dem Memento defunct. ein fliessender, weil die Commemorirten theils zu den Heiligen, theils zu den einfach Verstorbenen gehörten. Das erleichterte auch den Iren die Aufnahme des Communicantes in das Memento defunct. In dem römischen Ritus trat hingegen, weil er diese irische Einschaltung nicht kennt, der Unterschied zwischen Heiligen und Verstorbenen schärfer hervor, so dass das Memento defunct. von dem Communicantes getrennt und an die Stelle nach der Consecration verlegt werden konnte[1]).

[1]) Dem Stowe-M. zufolge mögen die Eingangsgebete des römischen Canons zu Ende des vierten Jahrhunderts also gelautet haben: Te igitur . . . Memento famulorum mit einem der irischen Zusätze bis: uti eos divina pietas curare dignetur. Communicantes et memoriam venerantes venerabilium patriarcharum bis exorare dignentur; Abelis (dieser und die

§. 24.

Oration Nobis quoque peccatoribus und Schluss des Canons.

Dem genannten Memento folgt die Oration: Nobis quoque peccatoribus, welche beinahe vollständig mit der des Gregorianum übereinstimmt. Die Frage, ob sie durch Anpassung an dieses Sacramentar eine Veränderung erfahren hat, lässt sich vorerst nicht beantworten, weil sie, ausser in dem Stowe-M. und Gregorianum, nirgends vorhanden ist. Weil sie jedoch die Stelle der alten Exomologese vertritt, wird ihr hauptsächlichster Inhalt, die Bitte „uns Sündern die Seligkeit zu verleihen," immer derselbe gewesen sein.

Die Differenz zwischen dem Gregorianischen Sacramentar und dem Stowe-M. betrifft die in der Oration namentlich angeführten Apostel und Martyrer. Dieses beginnt dieselben mit: Petrus, Paulus und Patricius, welche sämmtlich in dem Gregorianum fehlen und eine irische Zuthat sind. Um die Aufnahme des Apostels von Irland zu motiviren, wurden die Namen der beiden Apostel vorangestellt.

Weil die Namen der Martyrinnen Licht über die der Martyrer verbreiten, wird von ihnen zuerst gehandelt. Prosper Lambertini schreibt ihre Aufnahme in unser Gebet dem h. Gregor zu und findet seine Ansicht durch das Zeugniss des Bischofes Aldhelmus von Salisbury († 709) bestätigt [1]). Aldhelmus sagt jedoch nur, Gregor habe die Namen der h. Agatha und Lucia mit einander verknüpft und dadurch die Reihenfolge der Namen geändert, so dass die Namen selbst vor ihm vorhanden waren [2]). Aber selbst die von Aldhelmus dem Gregor zugeschriebene Rei-

---

nachfolgenden Namen scheinen im römischen Canon zweifelhaft), virginis Mariae, Petri (und die übrigen Apostel) Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani et omnium sanctorum tuorum. Memento etiam famulorum famularumque tuarum N. N. et omnium pausantium, qui nos in dominica pace praecesserunt ab Abel usque in hodiernum diem, quorum Deus nomina scit et novit. Hanc igitur oblationem . . .

[1]) Supra (cf. l. 2. c. 13. n. 11) docuimus ss. Felicitatis, Agathae, Luciae, Agnetis, Caeciliae, Anastasiae nomina a s. Gregorio esse addita, quod hic Aldhelmi episcopi auctoritate confirmamus. Pr. Lamb. de ss. missae sacrificio l. 2. c. 18. n. 7. p. 74. Venet.

[2]) Mihi quoque operae pretium videtur, ut s. Agathae rumores, virginis Luciae praeconia subsequantur, quas praeceptor et paedagogus noster Gregorius in canone quotidiano, quando missarum solemnia celebrantur, pariter copulasse cognoscitur, hoc modo in catalogo martyrum ponens: Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia. Aldh. de virginitate. c. 25. (Migne t. 89. p. 142.)

henfolge stimmt mit dem Gregorianischen Sacramentar nicht überein, welche die des heutigen römischen Missale ist.

Grisar sucht diese Differenz durch die Annahme zu erklären, Aldhelmus habe irrthümlich das, was Gelasius gehört, Gregor beigelegt, denn „die Gregorianischen Sacramentarien werden in seiner Heimath und zu seiner Zeit noch nicht den Gelasianischen Ritus in allweg verdrängt haben“ [1]).

Die Reihenfolge der Namen des Aldhelmus weicht jedoch auch darin von der Gregorianischen ab, dass dieser Papst der Felicitas die Perpetua und nicht Anastasia folgen lässt, worüber Aldhelmus nichts bemerkt. Zudem lässt er es zweifelhaft, ob mit seinen Namen (Felicitas, Anastasia etc.) das Verzeichniss derselben begann oder schloss. Nimmt man mit Rücksicht auf das Stowe-M. das Letztere an, so wäre die Verschiedenheit vom Gregorianum so gross gewesen, dass sie seiner Angabe, Gregor habe blos die zwei Namen mit einander verbunden, geradezu widerspräche. Geht man hingegen davon aus, die Aldhelmsche Reihenfolge habe den Anfang des Namensverzeichnisses gebildet, so widerspricht dieses dem Stowe-Missale. Aldhelmus hat darum das Gelasianum nicht mit dem Gregorianum verwechselt; denn nach seinem deutlichen und positiven Zeugnisse änderte Gregor an der ihm überlieferten (Gelasianischen) Reihenfolge blos die erwähnte Verbindung von Agatha und Lucia. Deshalb kann die Reihenfolge des Stowe-M. nicht die Gelasianische sein, weil diese, von der einen kleinen Aenderung abgesehen, mit der Gregorianischen identisch war, während die des Stowe-M. sich von der Gregorianischen, und darum auch Gelasianischen, bedeutend unterscheidet.

Die Verschiedenheit in der Reihenfolge der Heiligen-Namen lässt sich leicht durch die Unachtsamkeit der Abschreiber erklären, darum ist ein grösseres Gewicht auf die Identität und Zahl der Namen zu legen. Sie setzt eine gemeinschaftliche Quelle für dieselben voraus, als welche sich die schon erwähnte Litanie des Ottobon. Codex darstellt, sofern sie dieselbe Zahl und die nämlichen Namen enthält, wie die citirten Sacramentarien und das Stowe-M. Die Identität dieser Urkunden in dem gegebenen Punkte dem Zufalle zuzuschreiben und für die Aufnahme dieser Namen ein rein willkürliches Verfahren zu präsumiren, ist doch zu bequem und oberflächlich.

Die Aufnahme der genannten Namen in die Oration: Nobis quoque steht nämlich im Zusammenhange mit den dem Communicantes des römischen Canons beigefügten Namen von Chrysogonus bis Cosmas und Damianus, die zweifellos später in dieses

[1]) Grisar, Der Gelasianische Messcanon. n. 6. S. 30.

Gebet des römischen Canons kamen. Dieses geschah aber in der Zeit vom Ende des vierten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, etwa zwischen Papst Siricius und Leo I. Wir nennen Siricius, weil Amalarius und Radulfus ihn für den Urheber der in dem Communicantes enthaltenen Heiligen-Namen erklären. Das ist zwar, in dieser Weise ausgedrückt, unrichtig, doch haben alte Ueberlieferungen gewöhnlich eine historische Unterlage, und die mag in dem gegebenen Falle darin liegen, dass die genannte Vermehrung der Heiligen-Namen in dem Communicantes von einem dieser Päpste herstammt. Sollte nun nicht derselbe Papst auch der Oration: Nobis quoque die Heiligen-Namen beigefügt haben? Da unsere Oration die Stelle der Exomologese in der alten Liturgie vertritt, welche keine Heiligen-Namen kennt, so sind dieselben vor dem Ende des vierten Jahrhunderts in dieser Oration nicht vorauszusetzen. Weil ferner ihre Namen durchweg solche von Aposteln und Martyrern sind, fällt ihre Aufnahme vor die Mitte des fünften Jahrhunderts.

Während dieser Zeit war aber auch die Litanie des C. Ottob. in Rom im Gebrauch, und da die völlige Uebereinstimmung der Zahl und der Namen der Heiligen in der Oration Nobis quoque des Stowe-M. und des (Gelasianum) Gregorianum mit der Litanie ein Abhängigkeits-Verhältniss dieser Urkunden von einander fordert, und die Litanie älter ist, als die genannten Missalien; so erscheint sie als die Quelle für die Namen der Oration Nobis quoque. Der Beweis für das höhere Alter der Litanie liegt darin, dass sie die dem römischen Communicantes später beigefügten Namen Johannes et Paulus noch nicht enthält (cf. Probst, Sacr. u. Ord. S. 332.) Könnte nachgewiesen werden, dass Patricius die Oration Nobis mit ihren Namen von Rom nach Irland verpflanzte, dann wären sie bereits unter Papst Cölestin in der römischen Oration Nobis quoque vorhanden gewesen. Allein man weiss nicht, ob die erste Hand des Stowe-M. auch diese Oration dem Gregorianum gleichförmig machte und wie, unter dieser Voraussetzung, die ursprüngliche irische Oration lautete. Man wird sich darum damit begnügen müssen: die Namen der in dieser Oration enthaltenen weiblichen Martyrer kamen vor oder um die Mitte des fünften Jahrhunderts in das römische und von da in das irische Missale.

Durch diese Ausführung erhält man zugleich einen Anhaltspunkt, um den Ursprung der übrigen Namen der Oration: Nobis quoque ausfindig zu machen. Denn sind die Namen der weiblichen Martyrer der Litanie entlehnt, so wird dieses auch mit den Namen der männlichen geschehen sein.

Das Zeugnis für ihre Abstammung aus der Ottob. Litanie lautet jedoch weniger günstig. Wenn man auch unter „Johanne“ den Evangelisten Marcus versteht und statt Barnabas den Evangelisten

Lucas setzt, so fehlen in der Litanie ausserdem die Namen Marcellinus et Petrus. Wahrscheinlich hat sie Gregor I. als Verehrer dieser Martyrer der Oration beigefügt, wie er den Namen Andreas in den Embolismus aufnahm. Er erwähnt sie nämlich sowohl in einer Homilie, welche er in der Basilika des h. Marcellinus und Petrus hielt [1]), als in einer römischen Synode [2]), wie er ihnen in seinem Sacramentar eine eigene Messe gab (2. Juni).

Ist diese Annahme richtig, dann standen die übrigen Martyrer-Namen ebenso vor Gregor in der römischen Oration Nobis quoque, als die im Stowe-M. vorhandene Oration nicht mehr die ursprüngliche, sondern die durch die erste Hand nach dem Gregorianum reformirte ist. Das Zeugniss des Aldhelmus wird man aber soweit verwerthen dürfen, dass die Oration des Gregorianum, mit Ausnahme der Namen, mit der früheren Gelasianischen völlig übereinstimmte und deshalb der übrige Inhalt der Stowe-Oration der der römischen Messe unter Papst Cölestin ist. Das ist um so wichtiger, als über dieses Gebet vor Gregor I. gänzliches Schweigen herrscht.

3. Der Schluss des Canons: Per quem haec omnia . . . Amen, findet sich in allen Liturgien, und da denselben das Leonianum (M. Mai. In pentecosten ascend. I. p. 319) und Gelasianum (l. 1. n. 63. p. 588) durch die Worte: Per quem haec omnia (welchen das letzte Citat „expleto canone“ beifügt) andeutet, so ist anzunehmen, die in den beiden Sacramentarien fehlenden Worte werden wie die des Stowe-Missale gelautet haben und die irische Oration gebe die unter Papst Cölestin übliche römische wieder.

§. 25.

Brodbrechung, Vater unser, Friedenskuss.

Zuerst ist die Beschaffenheit dieses Theiles des Stowe-M. im Allgemeinen zu prüfen. Nach der Ausgabe von Grisar gehören die Worte von: Fiat Domine bis: In remissionem peccatorum nostrorum der ersten Hand des Missale an. Moel oder die zweite Hand fügte alles Uebrige bis: „Moel Caich scripsit“ bei.

Bäumer bemerkt hierzu: „Das Folgende (von ‚fiat domine bis ‚remissionem peccat. nostr.‘) ist alles in der Urschrift enthalten . . . Die (diesen folgenden) Worte: ‚Fiat domine‘ bis: ‚perfruamur. Per Dominum‘ sind interpolirt. Dagegen: ‚Divino magisterio edocti‘ bis: ‚Et cum spiritu tuo‘ vor: ‚Pacem mandasti‘, ist zwar von Moel Caich rescribirt, stand aber in der Urschrift.

---

[1]) Gregor. hom. VI. in Evang. tom. I. p. 1452.

[2]) l. c. Regist. l. 4. cap. 88.

Eine zweite Hand änderte die gall. Formel ‚Div. mag. edocti' in die römische ‚Praeceptis salut. moniti'. (Mac Carthy S. 220)."

„Was weiter bei Grisar (S. 9) steht von: Pacem mandasti bis: Gloria. Sicut erat. Venite. Moel Caich scripsit ist alles Zusatz des Moel Caich. Es stand oder steht auf zwei von ihm eingesetzten Blättern (fol. 33 u. 34). Jedoch ist die erste Seite von fol. 35 Palimpsest, auf welcher in der Urschrift einige Antiphonen standen, welche dem Confractorium und der Communio entsprachen, d. h. Antiphonen, wie man sie im Ambrosianischen Ritus noch zur Brechung der Hostie, im römischen zur Communion singt. Dann folgt in der Urschrift: Quos coelesti" [1]).

Dem Angeführten entsprechend, folgte der Doxologie das Brechen der Hostie, das seit Ende des vierten Jahrhunderts wahrscheinlich mit einem Ritus ausgestattet war (S. 26). Da das Stowe-M. gleichfalls einen solchen kennt und die erste Hand diese Antiphonen dem Gregorianum zu lieb nicht wegliess, so werden sie zuvor überall in Irland eingebürgert gewesen sein und darum von Patricius und durch ihn von Rom abstammen. Dasselbe fand in Mailand statt (S. 26), und da auch diese Liturgie auf Rom hinweist (S. 8), so sollte die Annahme, dieser Ritus sei ein römisches Erbe, um so weniger unbegründet sein, als er in der Hauptsache mit dem des mailändischen Missale im Einklang steht. Von dem gallischen Ritus ist im §. 100 die Rede.

Ein späteres, dem römischen Ritus fremdes Gebet offenbart sich in dem Zusatze von Moel: Credimus Domine, credimus. Während der ersten Hand gemäss den Schriftworten: Cognoverunt Dominum in fract. pan. Luc. 24. 35, das Bekenntniss des Priesters: Panis quem . . . Calix quem folgt, fügt Moel diesem ein Bekenntniss der ganzen Gemeinde in den Worten: Credimus Domine bei. Damit fällt Licht auf die Angabe des Germanus, man habe an diesem Ort in der gallicanischen Messe das Trecanum recitirt. (cf. §. 102.) Unter diesen Worten ist ein drittes, von dem apostolischen und nicänischen Symbolum verschiedenes Glaubensbekenntniss zu verstehen, das an dieser Stelle auch in der spanischen Messe recitirt wurde.

2. Das von der ersten Hand an diesen Ort verlegte Vater unser liefert auf's Neue einen Beweis für die dem Gregorianum entsprechende Reform des Stowe-M. Bereits die Stelle, welche dasselbe in dem mailändischen Missale vor der Schlussdoxologie einnahm, lässt darauf schliessen, dasselbe habe auch in der irisch-römischen Messe stattgefunden, und Gregor I. bestätigt dieses ausdrücklich. Zweifellos stand es darum in der Messe des Patricius im Canon.

---

[1]) Bäumer l. c. S. 482.

Auf Gregorianischen Einfluss ist auch der Embolismus des Stowe-M. zurückzuführen, dem in diesem Missale mit den Worten: „Pax et caritas“ der Friedenskuss folgt.

3. Bäumer zufolge gehören die dem Vater unser folgenden Worte: Pax et caritas etc. der von Moel Caich rescribirten Urschrift an. S 482. Sie sind eine Abkürzung aus II. Cor. 13. 13, wie die Worte des Gregorianum: Pax Domini sit semper vobiscum, eine solche der römisch-irischen Messe sind und in der Liturgie der Apost. Constitutionen vor der Präfation, (l. 8. c. 12) in grosser Uebereinstimmung mit denen des Stowe-M., erwähnt werden. Die Verschiedenheit bezüglich der Zeit erklärt sich daraus, dass zu Ende des vierten Jahrhunderts der Friedenskuss in der römischen Kirche unmittelbar vor der Communion ertheilt wurde (cf. §. 73 am Ende), und der irische Ritus den römischen wiedergibt.

Das Folgende von: ‚Pacem mandasti‘ bis ‚Agnus Dei‘ fehlt in der Schrift der ersten Hand und ist, hiervon auch abgesehen, ein späterer Zusatz, wie der Ritus der römischen Messe zeigen wird.

Zweifelhaft scheint dieses bezüglich der folgenden Verse zu sein: ‚Pacem meam do vobis‘ bis zu den Worten: ‚Moel Caich scripsit‘. Nach meiner Ansicht nahm Moel einen zweifachen Ritus auf, einen neuen, der die Oration: Credimus und Pacem mandasti, wie die Commixtio und das Agnus Dei in sich schloss, und einen alten, der die Antiphonen: Pacem meam bis zu: Moel Caich scripsit, enthielt, ein Verfahren, welches das Stowe-Missale auch im Graduale und Offertorium einschlägt. In diesem Falle handelt es sich darum, ob der letzte Theil, von der Antiphon: Pacem meam bis zum Schluss (Moel scripsit), eine Fortsetzung des alten Textes ist, der an den Brodbrechungs-Ritus der ersten Hand: Fiat Domine . . . in remissionem peccatorum nostrorum unmittelbar anknüpfte. Meines Erachtens ist dem so, denn gemäss dem von Bäumer über den Palimpsest Gesagten hatte Moel eine ältere Handschrift vor sich, in welcher Antiphonen für das Confractorium und die Communion standen. Sodann stimmt das Aeussere der Antiphonen beim Friedenskuss (Pacem meam) mit dem der Antiphonen bei der Brodbrechung (fiat Domine) auffallend überein, während die Worte der späteren Zusätze (Credimus und Pacem mandasti) keine Antiphonen, sondern Orationen sind, welche mit: Per Domin. schliessen. Setzen aber die Antiphonen der Brodbrechung die Schriftworte: Cognoverunt Domn. voran und lassen ihnen ein Bekenntniss folgen, so beginnen die des Friedenskusses mit den Schriftworten: Pacem do, welchen das Responsorium: Pax multa diligentibus folgt, und dieses setzt sich, wie wir hören werden, in den Anti-

phonen unter der Communion fort. Sodann schliessen die Antiphonen das Confractorium, wie die des Pax, mit Alleluja.

Das sind Indicien, welche die Antiphonen: Pacem meam etc. als solche kennzeichnen, die einem mit der Urschrift des Stowe-Missale verwandten irischen Sacramentar entlehnt wurden. Greith hat nämlich aus einem alten irischen Missale „wahrscheinlich dem des h. Gallus [1]) selbst", sehr ähnliche Antiphonen mitgetheilt [2]). Die erste Hand, welche das Stowe-M. dem Gregorianum anpasste, liess diese Antiphonen weg, die Moel in das Stowe-M. aufnahm.

4. Die römische Messe ausgenommen, fand der Friedenskuss überall zu Anfang der Messe statt, weswegen im Orient und Occident die Brodbrechung der Communion unmittelbar vorherging; in der römischen und der von ihr abhängigen irischen Messe erscheint er hingegen zwischen der Fractio und Communio. Im sechsten und siebenten Jahrhundert hörte die Sitte, der gemäss alle der Messe Beiwohnenden die Eucharistie empfingen, allmählich auf. Dadurch nahm der Brechungsritus nicht nur eine sehr kurze Zeit in Anspruch, sondern er verlor auch seine Bedeutung, so dass die laut dem Stowe-M. ihn begleitenden Antiphonen in Rom wohl im sechsten Jahrhundert in Wegfall kamen und er in der Commixtio aufging [3]).

Um so mehr machte sich der Friedenskuss geltend. Die Worte: Pax Dom. sit semper vobiscum verwandelten sich in eine Aufforderung zu demselben (cf. §. 55) und die Antiphonen: Pacem meam erhalten in dem Moel'schen Zusatze die Gestalt der Oration: Pacem mandasti, in dem römischen Missale aber die des Gebetes: Domine J. Chr., qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo. Die Antiphonen setzen nämlich die Recitation von Psalmen voraus. Als diese aber durch die Abkürzung der Liturgie ausfielen, erhielten jene die Gestalt von Orationen [4]).

Durch diesen Verlauf wurde der Friedenskuss die nächste Vorbereitung zur Communion. Die Antiphonen des Stowe-M.

---

[1]) Gallus zog Ende des 6. Jahrh. mit Columban aus Irland nach Gallien und von da an den Züricher See.

[2]) Greith, Bischof von St. Gallen, Gesch. der altirischen Kirche. S. 441.

[3]) Als noch später die Partikeln für die Communicanten nicht mehr von der Hostie des Celebrans abgebrochen, sondern für sie eigene Hostien zubereitet wurden, die der Priester zugleich mit seiner Hostie consecrirte und den Gläubigen reichte, hatte die Brodbrechung Zweck und Bedeutung verloren und erhielt sich blos noch als Bestandtheil der Commixtio.

[4]) Beachtung verdient die Verschiedenheit der späteren Gebete in den einzelnen Kirchen, während die alten Gebete in allen Kirchen in grossem Einklang standen. Man kann darum sagen, je grösser die Differenz zwischen den Gebeten der verschiedenen Kirchen ist, desto jünger sind sie, und je grösser die Uebereinstimmung, desto sicherer stammen sie aus der ältesten Zeit.

gehen mit den Worten: Regem coeli auf die während der Communion-Spendung gesprochenen über und in dem römischen Missale folgt der genannten Oration: Domine J. Chr. die Rubrik: Si danda est pax, osculatur altare et dans pacem dicit: Pax tecum. R. Et c. sp. tuo [1]).

Der Ritus der „Commistio corporis et sanguinis D. n. J. Chr." in dem Stowe-Missale ist ein späterer Zusatz, den die erste Hand desselben nicht kennt. Ebenso verhält es sich mit den Worten: Ecce agnus Dei etc. Beide Zusätze sind zwar dem römischen Ritus entlehnt, doch verdient das ‚Ecce' vor ‚Agnus Dei' und die Weglassung der Worte: ‚Miserere nobis' am Schlusse Beachtung, weil sich dadurch das irische Missale vom römischen unterscheidet. Sollte die irische Formel die ursprünglich-römische sein? Dann liesse sich vermuthen, diese Worte seien im fünften Jahrhundert an die Stelle des Rufes [2]): ‚Sancta sanctis' getreten, Papst Sergius habe aber ihre Wiederholung unter der Communionspendung vorgeschrieben, weil die kleine Zahl von Communicanten die Recitation von Psalmen mit Antiphonen entbehrlich machte.

§. 26.
Communion und Postcommunion.

Während der Spendung der Communion recitirte man in der alten Liturgie Psalmen. Auch das Stowe-M. kennt diese Recitation, mit der sie die von Antiphonen verknüpft, welche nach jedem Psalmverse wiederholt wurden. Grisar hat über diesen Communiongesang dadurch Licht verbreitet, dass er „die von Warren nicht unterschiedenen Verse (wie auch die des Brechungsgesanges) in einer mehr übersichtlichen Weise gliederte. Bei dieser Anordnung tritt u. A. hervor, wie nach dem 10., 12., 14. u. 16. Verse je ein Psalm ganz oder theilweise eingeschaltet wurde, wahrscheinlich je nach der Menge der Communicanten" [3]).

Uebrigens bezieht sich das Gesagte blos auf den ersten grösseren Theil des Communiongesanges. Mit dem Verse: ‚Ubi ego fuero' beginnen durchweg Stellen aus den Evangelien. Vertraten sie die Stelle der Antiphonen so, dass sie mit den den Psalmen beigegebenen vertauscht werden konnten, oder wurden sie statt der Psalmen recitirt und fügte sie Moel aus einem

---

[1]) Von Christus, dessen Symbol der Altar ist, geht der Friede aus und wird durch den Celebrans den Uebrigen vermittelt.

[2]) Ueber diesen Ritus vgl. man: Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 75. 223. 269. 305.

[3]) Grisar l. c. S. 35. Ich bin seiner Anordnung gefolgt, habe aber die Verse der betreffenden Psalmen in Parenthese beigefügt.

anderen irischen Missale bei? Wegen der den Schluss bildenden Doxologie scheinen die letzteren Antiphonen späteren Ursprungs zu sein.

Ueber die Art und Weise, wie die Eucharistie ausgetheilt wurde, gibt das Stowe-M. keine Nachricht [1]). Hingegen enthält es drei Orationen nach der Communion [2]). Gemäss der von den Aposteln an bezeugten Uebung schloss die Liturgie noch zu Ende des vierten Jahrhunderts mit einer Danksagung für den Empfang der Eucharistie. Ein solches Gebet enthält auch das Stowe-M., das durch die Vergleichung mit einigen hierher gehörenden Orationen des Leonianum grosses Interesse erhält.

Dasselbe enthält unter den in den Monat Juli aufgenommenen Orationes et preces diurnae in Nr. 24 eine Oration, welche mit dem Gebete des Stowe-M. beinahe wörtlich übereinstimmt [3]), so dass man nicht zweifeln kann, es ist das Danksagungsgebet des irischen Missale. Daraus folgt erstens, das irische Gebet war ursprünglich ein römisches; denn Niemand wird behaupten wollen, die römische Kirche habe es von der irischen Messe entlehnt. Zweitens gehört die Leonianische Oration dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts an. Die Orat. et prec. diurnae, unter welchen sie sich findet, enthalten nämlich die ältesten Bestandtheile des Sacramentars, die sich mit den Ursinern beschäftigenden Messen und Gebete [4]). Sind diese aber zur Zeit des Papstes Damasus im römischen Gottesdienste verwendet worden, so gilt das auch von der mit ihnen durch dieselbe Ueberschrift verbundenen Oration. Drittens folgt hieraus, Patricius habe sie bereits nach Irland gebracht und mit ihr die irische Messe überhaupt. In dem Gregorianum findet sie sich

[1]) Nach der Regula Columb. mussten sich die Communicanten vor dem Sacramente dreimal tief verbeugen. Sie empfingen es unter beiden Gestalten, durften aber den Kelch nicht mit den Zähnen berühren. Neulinge (novi) erhielten den Kelch nicht, und die Opfernden waren deshalb nicht zur Communion verpflichtet. Die, welche das Sacrament zur Erde fallen liessen oder auf der Reise verloren, wurden strenge bestraft. l. c. p. 217—222.

[2]) Die erste: Praesta ut quos steht als Postcommunion in dem Gelas. l. 3. n. 1. p. 687 und in dem Bobbio-Missale Murat. p. 789.

[3]) P. S. F. E. Gratias tibi, Domine, laudesque persolvimus, qui nos corporis et sanguinis dilectissimi filii tui Domini nostri communione vegetasti, misericordiam tuam suppliciter exorantes, ut hoc tuum, Domine, sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed fiat intercessio salutaris ad veniam. Leon. l. c. n. 24. p. 369.

[4]) Probst, Sacram. u. Ordines. §. 19.

nämlich nicht und wurde deswegen auch nicht von der ersten Hand mit Rücksicht auf dieses Sacramentar beigefügt, sondern sie war vor der im sechsten Jahrhundert durch diese Hand vorgenommenen Reform vorhanden und mit ihr das ganze Stowe-M. Da ferner bis 544 die von Patricius importirte römische Messe die einzige war, zu der sich von da bis 598 blos das britische Missale gesellte, so ist der Ursprung dieser Oration, wie der irischen Messe, auf die von Patricius nach der grünen Insel verpflanzte römische Messe zurückzuführen.

Die Oration des Stowe-M. hat jedoch zwei Zusätze: Sit ablutio etc. und: Haec nos communio, welche in der Oration des Leonianum (l. c. n. 24) fehlen und darum wohl später hinzukamen. Noch weiter gehen nachstehende Orationen des Leonianum[1]), in welchen das Gebet: Gratias agimus tibi nicht mehr als Dank-, sondern als Bittgebet erscheint. Der Grund dieser Umwandlung liegt in der Reform der Messe, welche die alte Gratiarum actio in die Postcommunio verwandelte. In der Damasianischen Postcommunio des Leonianum ist die alte Danksagung einfach als Postcommunion verwendet. Als aber, besonders in den Officiis propriis, ihr Wesen als Bittgebet stärker hervortrat, drückte man der Danksagung das Gepräge eines Bittgebetes oder der Postcommunio dadurch auf, dass man ihr die Bitten: Sit ablutio etc. anhängte. Das ist der Standpunkt des Stowe-M. oder der römischen Tagesmesse unter Papst Cölestin.

Abgesehen von anderen Umständen (seltener Empfang der Communion in der Messe) vertrug sich diese Verbindung von Dank- und Bittgebet nicht auf die Länge, die Postcommunio verdrängte die Gratiarum actio, oder diese verwandelte sich in jene. In Folge dessen liess man die Eingangsworte der alten Danksagung (gratias agimus tibi) völlig weg und machte aus ihren Schlussworten ein förmliches Bittgebet (postcommunio) (Leon. p. 412) oder nach Bedürfniss selbst zwei Gebete (Postcom. und Oratio super populum. Leon. p. 450).

---

[1]) Omnipotens sempiterne Deus, misericordiam tuam supplices exoramus, ut hoc tuum sacramentum non fit nobis reatus ad poenam, sed fiat intercessio salutaris ad veniam, sit abolitio peccatorum, sit fortitudo fragilium, sit contra mundi pericula firmamentum. Haec nos communio purget a crimine et caelestis gaudii tribuat esse consortes. Per. Leon. Mens. Sept. n. 3. p. 412. — Hoc nobis tuum, quaesumus Domine, sacramentum sit abolitio peccatorum, sit fortitudo fragilitatis humanae, sit contra mundi pericula firmamentum. Per etc. Haec nos communio purget a crimine et caelestis gaudii tribuat esse consortes. Leon. Mens. Octb. n. 4. p. 450.

Die irische Oration erscheint von diesem Gesichtspunkte aus als nothwendiges Mittelglied zwischen der Damasianischen des Leonianum (p. 369) und den beiden jüngeren Orationen dieses Sacramentars (p. 412 u. 450), wie die Fassung der Letzteren durch diesen Entwicklungsgang verständlich wird. Was aber von dieser Oration gilt, hat auf die ganze irische Messe Anwendung. Der allgemeine Satz, der von Papst Cölestin nach Irland gesandte Patricius werde die römische Tagesmesse daselbst eingeführt haben, wird durch die Orationen des Stowe-Missale im Einzelnen bestätigt, so dass die These, das Stowe-Missale enthalte die römische Tagesmesse aus dem Eingange des fünften Jahrhunderts, nachgewiesen sein sollte, so weit dieses auf einem so dunklen und völlig unbebauten Gebiete möglich ist.

Dritter Theil.

Römische Messe.

Erster Abschnitt.

Die römische Messe vor Gregor I.

§. 27.

Quellen der römischen Messe.

Die hauptsächlichsten Quellen der römischen Liturgie in unserer Periode sind die alten römischen Sacramentarien und Ordines, die hier mit Verweisung auf ein anderes Buch[1]) blos genannt werden. Weil zwei jüngere Missalien Fragmente früherer Riten in sich schliessen, werden auch sie benutzt. Muratori[2]) veröffentlichte einen in dem Archiv der Canoniker von Modena befindlichen Codex (Mutinensis), „um einen Beitrag zur Verschiedenheit des Ritus in einigen Kirchen Italiens zu liefern. Die Kirche von Modena, fährt er fort, habe sich im neunten oder wenigstens zehnten Jahrhundert des Gregorianischen Sacramentars bedient und die ihm mangelnden Rubriken in dieser Messe nachgetragen.“ Der Codex gibt jedoch nicht nur Rubriken zum Gregorianum, sondern ergänzt dasselbe auch durch Aufnahme mehrerer Gebete. Kurz durch ihn erhalten wir, mit Ausnahme des vollständigen Canons, welchen das Gregorianum enthielt, die Missa quotidiana dieses Sacramentars, die sich als solche an die römische Tagesmesse unter Papst Cölestin oder die des Stowe-Missale anschliesst. Das Erste lehrt die Rubrik des Codex Mut.:

---

[1]) Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien. Münster 1892. Aschendorff'sche Buchh.

[2]) Muratori, liturgia romana vetus. tom. I. De rebus liturg. dissertatio. c. 7. p. 86. Ritus quotidianae missae, expressi ex codice Mutinensis ecclesiae, ante annos sexcentos scripto.

Tunc sumet de eo et osculatur evangelium, ut jubet Romanus (p. 88.) Das Gregorianum schreibt solches nicht vor, weswegen unter ‚Romanus' der Ordo m. r. zu verstehen sein wird.

Das nähere Verhältniss der modenensischen zur irischen Tagesmesse anzugeben, ist sehr schwierig. Wenn der Cod. Mut. auch im 9. Jahrhundert geschrieben wurde, so war doch in Modena nicht erst mit Einführung des Gregorianums, sondern schon viel früher eine Missa quotidiana Bedürfniss, welche die römische war. Da ferner die völlige Abschaffung der alten und ihre Ersetzung durch eine gänzlich neue ohne gewaltsamen Eingriff nicht anzunehmen ist, werden sich in dem Cod. Mut. selbst vorgregorianische Riten finden. Thatsächlich enthält er auch neben dem sehr alten Gebete: Rogo (cf. S. 59.) die Gebete für alle im 9. Jahrhundert gebräuchlichen Messgewänder. In diesem Fall ist die Ausscheidung der alten und neuen Bestandtheile leicht, schwer hält es aber, die alten und neuen Riten der Opferung und Communion zu erkennen, obwohl sie für die römische Tagesmesse die wichtigsten sind. Sicherheit ist in dieser Beziehung kaum möglich, Irrthum naheliegend. Dessungeachtet ist es ein Gewinn, eine römische Tagesmesse zu besitzen, die an die irische anknüpfend (Gebet: Rogo) den Ordo missae der römischen Kirche bis zum 9. Jahrhundert fortsetzt, und das thut der Codex Mutinensis.

Ein zweites Missale ist die von Mathias Flaccus Illyricus herausgegebene „Missa latina, quae olim ante romanam circa 700 Domini annum in usu fuit, bona fide ex vetusto authenticoque codice descripta" [1]). Diese Worte, mit welchen Flaccus Illyr. seine Entdeckung einführte, sind nicht glücklich gewählt, denn der Codex ist 100 – 300 Jahre später abgefasst und enthält keine römische Messe, sondern verschiedene Gebete, die während derselben der Priester privatim verrichtete, besonders, so lange der Chor das Gloria, Graduale etc. recitirte. Es ist ein Buch, dessen Gebete sich an die der Messe anschliessen, theilweise sie auch wiederholen, analog den heutigen Gebet- und Messbüchern der Laien. Unter diesen Gebeten sind aber manche von höherem Alter, die theils bis zu denen des Stowe-Missale hinaufreichen und darum für unsere Periode Interesse haben.

2. Bei dem Mangel an weiteren römischen Quellen ist es zweckmässig, sich auch bei den übrigen abendländischen Kirchen umzusehen, „da sie, nach Papst Innocenz I., von der römischen zweifellos ihren Ursprung genommen haben" und ihr darum auch in der Feier des Gottesdienstes folgen sollen.

---

[1]) Bona hat sie als Anfang zu Rerum liturgicarum l. II. aufgenommen. p. 611—633.

Statt alles Weiteren lassen wir in der Note die Worte des genannten Papstes [1]) folgen; denn über die Verwandtschaft der mailändischen und irischen Messe mit der römischen gibt das Vorausgehende und über die der gallischen und spanischen das Nachfolgende Aufschluss. Das Verhältniss der africanischen zur römischen Liturgie ist an einem anderen Orte festgestellt [2]).

Die liturgische Thätigkeit der Päpste Damasus und Leo I. enthält die Abhandlung über das Leonianum, die des Gelasius die über das Gelasianum und die Gregors I. die über das Gregorianum in meiner Schrift: „Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines." Aeusserungen anderer Päpste und Schriftsteller über die Messe folgen in dem vorliegenden Buche. Dieselben beschränken sich nämlich auf einzelne Riten und haben darum die Bedeutung nicht, welche der Thätigkeit der vier zuerst genannten Päpste auf liturgischem Gebiete zukommt.

§. 28.

Vorbereitung auf die Messe.

Vom Clerus begleitet, begab sich der Bischof in feierlichem Aufzuge in die Kirche. Daselbst angekommen, trat er, um sich anzukleiden, in das Gazophylacion, woselbst die Gewänder aufbewahrt wurden [3]). In dem Presbyterium angekommen, nahm er auf der Cathedra Platz, die Presbyter rechts und links von ihm, Die Diaconen und übrigen Cleriker standen [4]), nur der Archidiacon hatte einen Platz zur Seite des Bischofes [5]).

Diese Angaben des Hieronymus stimmen mit denen des Stowe-M. überein. Nach beiden Berichten begibt sich der Clerus in feierlichem Zuge in die Kirche, und zwar zuerst zum Ankleiden in das Sacrarium und nachdem dieses geschehen, in das Presby-

---

[1]) Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe apostolorum Petro romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum? praesertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interjacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes. Aut legant, si in his provinciis alius Apostolorum invenitur, aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi, quod ecclesia romana custodit, a qua eos principium accepisse non dubium est; ne dum peregrinis assertionibus student, caput institutionum videantur omittere. Innocent. l. epist. 25 ad Decret. n. 2. p. 607.

[2]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 272.

[3]) Hieronym. in Mich. l. 2. c. 7. 5. p. 518. Val.

[4]) Hieronym. epist. 146 ad Evang. n. 2. p. 1083.

[5]) Hieronym. in Ezech. l. 14. c. 48. 15. p. 607.

terium. Von Gebeten spricht Hieronymus nichts, das Stowe-M. führt hingegen solche an. Dasselbe schreibt vor, auf dem Wege zur Kirche die Litanie zu beten, und da dieses bei den römischen Bittgängen und Processionen gebräuchlich war, so dass sie von diesem Gebete den Namen Litaniae erhielten, wird dadurch der Bericht des Stowe-M. beglaubigt. Ebensowenig ist zu bezweifeln, der Celebrans habe sich unter Verrichtung eines Gebetes angekleidet, welches das Stowe-M. gleichfalls angibt. Endlich enthält das Stowe-M. in einem Zusatz von Moel die Oration: Ante conspectum, als Schluss der Litanie.

2. Das ist die Sachlage um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Um den weiteren Verlauf dieses Vorbereitungsritus zu verfolgen, sind wir, in Ermangelung älterer Nachrichten, auf den Codex Mutinensis angewiesen. Derselbe schreibt: Incipit Ordo, qualiter episcopus vel presbyter ad missam se debeat praeparare. In primis cantet per se et per circumstantes psalmos istos cum letaniis et antiphona: Sanctifica nos Domine. Psalm. Quam dilecta. Benedixisti. Inclina. Credidi, cum Pater noster et precibus his: Exsurge Domne, adjuva. Resp. Et libera. Solche Verse und Responsorien wiederholen sich fünfmal, dann heisst es: Et tunc exsuat se cotidianam tunicam dicens: Exsue me etc. Ad manus lavandum . . . Ad Ephot dicat . . . Ad Albam . . . Ad Cingulum . . . Ad Stolam . . . Ad casulam . . . Ad manipulum . . . Et cum paratus fuerit, dicat: Rogo te (wie im Stowe-Missale). Haec dicta, ingressio fit ad altare, incipiendo ita: Antiphona: Introibo. Judica me Deus . . . Dicat, ut mos est, confessionem . . . Cum autem se erexerit, mittat incensum in thuribulum . . . et osculetur evangelium, ut jubet Romanus . . . inclinatus dicat hanc orationem: Domine J. Chr. Tunc dicat Gloria in excelsis Deo, si adest tempus. Et eo plane finito dicat hanc orationem: Ante conspectum etc.

Man sieht, der Codex Mutinensis enthält Altes und Neues in bunter Mischung. Die vier Psalmen mit ihren Versus und Responsorien gehören heute noch zur Vorbereitung auf die Messe. Dagegen macht er die Litanie nur namhaft, ohne sie selbst aufzunehmen. Daraus lässt sich schliessen, vor dem neunten Jahrhundert war sie noch in Uebung, mit dieser Zeit verschwand sie allmählich und die genannten Psalmen traten an ihre Stelle.

Hierauf begibt sich der Celebrans zum Ankleiden in das Sacrarium. Wenn aber das Stowe-Missale blos ein liturgisches Gewand erwähnt, zählt der Cod. Mut. alle im neunten Jahrhundert üblichen Kleider auf und documentirt dadurch ebenso sein jüngeres, als das Stowe-M. sein hohes Alter (cf. S. 59).

Nach dem Ankleiden bezeugen beide Urkunden die Recitation der Gebete: Rogo te und Ante conspectum, deren Quellen

demnach in der alten römischen Tagesmesse zu suchen sind. Im neunten Jahrhundert wurde jedoch das Eine nicht mehr als Vorbereitung auf die Messe verwendet, sondern nach Beginn der Katechumenen-Messe verrichtet. In dieser Zeit kam nämlich der Psalm Judica mit dem Schuldgebete (Confiteor) in die Messe [1]). An den Stufen des Altares recitirt, verdrängte er die Oration: Ante conspectum, und da man letztere nicht völlig entfernen wollte, erhielt sie den Platz nach dem Hymnus: Gloria.

Aus all dem sieht man, der Cod. Mutinensis gleicht einem Palimpsest, in welchem, nach Entfernung der Schrift des neunten Jahrhunderts, die Missa quotidiana romana, wie sie das Stowe-Missale enthält, zum Vorschein kommt.

§. 29.

Eingang der Messe. Lesungen. Pericopen.

Nachdem sich der Bischof auf der Kathedra niedergelassen, grüsste er das Volk mit: Pax vobis [2]). Dasselbe fand in Rom statt und heute noch spricht der Bischof nach dem Gloria in excelsis nicht (wie während der Messe): Dominus vobiscum, sondern: Pax vobis. Weil aber nach dem alten Ritus weder ein Introitus, noch das Kyrie eleison (an dieser Stelle), noch der Hymnus angelicus recitirt wurde, begann in Rom die Liturgie mit dem genannten Grusse [3]).

Hierauf las der Lector die heiligen Schriften auf dem Ambo (*ἀναβαίνειν*), einem an den Cancellen stehenden Pulte. Mit dieser Lesung fing in der ganzen katholischen Kirche die Feier der Liturgie während der ersten vier Jahrhunderte an. Die römische Messe machte keine Ausnahme, denn nach dem Liber pontificalis war es Papst Cölestin (422—432), welcher festsetzte, ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antephonatim ex omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum evangelium. (p. 230.) Wenn nämlich vor dem Opfer blos (nisi tantum) die Paulinischen Briefe gelesen wurden, so waren sie zugleich die ersten Bestandtheile der Opferhandlung. Man wird einwenden, das Wort „sacrificium“ bezeichne die Messe der Gläubigen. Allein dieses zugegeben, folgt dessungeachtet daraus, man habe damals vor und zwischen den Lesungen keine Psalmen recitirt und deshalb die Messe mit den Lectionen begonnen.

---

[1]) Sehr bezeichnend schreibt der Codex: Et agat, ut mos est, confessionem. Also keine alte Vorschrift, sondern eine neue Uebung.

[2]) Probst, Liturg. des 4. Jahrh. S. 127. 161. 275.

[3]) In einigen africanischen Kirchen bedienten sich auch die Lectoren dieses Grusses vor dem Beginn der Lesungen, was ihnen die Synode von Hippo (a. 393. can. 1) verbot.

Dem Gregorianum gemäss geht jedoch Introitus, Kyrie eleyson, Gloria in excelsis und die Oratio (collecta) der Lesung des Apostolus (Epistel), dem Graduale und Evangelium vorher und dasselbe gilt vom Gelasium. Da nämlich, laut Ordo Rom. VII. der Lesung aus dem Propheten Ezechiel der Introitus und die Oratio: ‚Da quaesumus Domine electis tuis' voranstehen und dieser Ordo das Gelasianum zur Vorlage hatte [1]), so fand diese Reihenfolge zur Zeit des Gelasius statt. (cf. S. 61.)

Der Zweifel, ob in der römischen Kirche vor Gregor I. Lesungen aus der Schrift stattgefunden haben, weil der Abt Theodomar von Monte Cassino an Carl d. Gr. schreibe: „die Lesungen, wie sie jetzt stattfinden, seien erst durch diesen Papst eingeführt worden" [2]), löst sich durch die Worte: Sicut nunc leguntur, die nicht die Lectionen an sich, sondern den Ritus derselben betreffen. Bereits Gregor I. setzte auf einer von ihm gehaltenen Synode (a. 595) fest, der Diacon soll in der Messe das Evangelium lesen, die übrigen Lectionen und Psalmen aber Subdiaconen oder, wenn nothwendig, Minoristen [3]). Wenn daher Bona, mit Berufung auf Amalarius, glaubt, die Subdiaconen haben im achten Jahrhundert angefangen, die Epistel zu lesen, so hat er dieses Decret übersehen [4]).

2. Ein weiterer, die Lesungen im Allgemeinen betreffender Punkt bezieht sich auf die Verdrängung der lectio continua durch die Pericopen-Ordnung. Da vor dem Ende des vierten Jahrhunderts überall die lectio continua, d. h. die fortlaufende Lesung einer canonischen Schrift vom Anfange bis zum Ende innerhalb der zureichenden Zeit stattfand, wird dieses auch in Rom der Fall gewesen sein. Als aber das Kirchenjahr auf den Gottesdienst Einfluss erhielt, wurden aus den heiligen Schriften jene Abschnitte (Pericopen) ausgewählt, welche den Festen und den Festcyclen entsprachen. Einer alten Ueberlieferung

[1]) cf. Probst, Sacramentarien u. Ordines. S. 398. Mit Rücksicht auf den in Rede stehenden Gegenstand sei nur bemerkt, dass die Oratio: Da quaesumus des Ordo wörtlich in der Scrutinien-Messe des Gelasianum (Dom. III. Quadrg. n. 26) steht, in dem Gregorianum aber mangelt.

[2]) Mabill. de liturg. Gallic. Disquisitio de cursu gallic. n. 8. p. 385.

[3]) Unde fit plerumque ut ad sacrum ministerium, dum blanda vox quaeritur, quaeri congrua vita negligatur, et cantor minister Deum moribus stimulet cum populum vocibus delectat. Qua de re praesenti decreto constituo, ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant, solumque evangelicae lectionis officium inter missarum solemnia exsolvant. Psalmos vero ac reliquas lectiones censeo per subdiaconos, vel, si necessitas exigit, per minores ordines exhiberi. Can. 1. Appendix ad epist. s. Gregorii. tom. V. p. 1289. a.

[4]) Bona, rerum liturgic. l. 2. c. 6. n. 3. p. 525.

zufolge veranlasste Papst Damasus [1]) den h. Hieronymus, die Abschnitte der h. Schrift, welche man im Gottesdienste vorlas, zusammen zu stellen. Das Buch, in welchem dieses geschah, führte den Titel Lectionarium oder comes. Denn es sollte, als ein Compendium der h. Schrift, sowohl ein Vade-mecum, ein Begleiter für einzelne Gläubige, als ein Handbuch für Cleriker beim Gottesdienste sein. Nicht mit Unrecht findet man in den Worten des Heiligen, er habe Damasus „in chartis ecclesiasticis“ [2]) unterstützt, ein Indicium für eine solche Arbeit. Zudem steht das Vorhandensein von Lectionarien zur Zeit dieses Kirchenlehrers ausser Zweifel. In einer Schenkungs-Urkunde der Ecclesia Cornutiana vom Jahre 471 heisst es: Item codices, evangelia IV, apostolum, psalterium et comitem [3]). Da Hieronymus im Jahre 420 starb, reicht die Abfassung bis auf seine Lebenszeit hinauf [4]).

Hiermit im Einklang erwähnt Leo I. sonn- und festtägliche Pericopen, so dass sie jedenfalls zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Rom üblich waren. Gregor I. schreibt aber in dem Prolog zu seinen Predigten über die Evangelien: „Inter sacra missarum solemnia ex his quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent, s. evangelii XL lectiones exposui“ (p. 1434). Er sagt nicht dem Erbe der Väter oder einer alten Ueberlieferung zufolge, sondern ex more, und deutet damit auf eine nicht sehr alte Gewohnheit hin.

§. 30.

Bestandtheile der Lesungen und die Predigt.

Lesungen aus den Büchern des A. und N. T. in der Feier der Eucharistie reichen bis auf die Tage der Apostel hinauf. Doch waren andere Schriften nicht ausgeschlossen, wie die Lesung des Briefes von Clemens Rom. in den Kirchen lehrt. Manche scheinen aber zu weit gegangen zu sein, weswegen die Synode von Laodicäa (zwischen 343 u. 381) verordnete, „dass man in den Kirchen weder von Privaten gefertigte Psalmen vorlesen dürfe, noch nichtcanonische Bücher, sondern blos die canonischen des A. und N. B.“ (can. 9.) Im Abendlande schrieb die Synode von Hippo (393) in dem Eingang des Can. 36 vor: „Ausser den canonischen Schriften soll nichts unter dem Titel ‚göttliche

[1]) Probst, Liturg. des 4. Jahrh. S. 445.

[2]) Hieronym. epist. 123 ad Ager. n. 10. p. 907.

[3]) Opera Hieronym. Vallars. t. XI. p. 606.

[4]) Den meistens für unächt erklärten Brief des Hieronymus an Constantius habe ich in die Schrift: „Katechese u. Predigt vom 4.—6. Jahrh.“ aufgenommen. S. 189.

Schriften' vorgelesen werden." Am Schlusse desselben bemerkt sie aber: „An dem Gedächtniss-Tage der Martyrer sei das Vorlesen ihrer Acten erlaubt."

Diesen Vorschriften entsprach das Verfahren in Afrika[1]), wie in Gallien. Die römische Disciplin war in dieser Sache strenger. Papst Gelasius, der sich in dem 42. Briefe hierüber verbreitet, schreibt Eingangs desselben: „Die römische Kirche nimmt an (und liest) die prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften." Was aber, fährt er (n. 4) fort, die gesta s. martyrum betrifft, „secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in s. Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum, qui conscripsere, nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus vel idiotis superflua aut minus apta, quam rei ordo fuerit, esse putantur"[2]). Daraus ist zu schliessen, dass von Damasus bis Gregor I. in der Messe (vom Stundengebet handeln wir hier nicht) blos die canonischen Schriften des A. und N. B. gelesen wurden.

2. Dem S. 104 angeführten Citate zufolge könnte man glauben, in der römischen Kirche habe man blos die Briefe des h. Paulus gelesen. Weil jedoch die erste Lesung vorherrschend aus den Paulinischen Briefen genommen wurde, nannte man diese Lesung schlechtweg „Apostolus". Deshalb ist anzunehmen, der Bericht über Papst Cölestin fasse die Worte: ‚epistula beati Pauli' in der Bedeutung von „Apostolus". Das Wort „Apostolus" begriff eben alle Schriften des A. und N. B., die Evangelien ausgenommen, in sich. Den Beweis für die Lesung der Bücher des A. B. liefert Leo I. (440—461), der in der Predigt auf die Maccabäer sagt: Dilectissimi, plerissime sacrae historiae lectione didicistis[3]). Ebenso folgt es aus den obigen Angaben des Papstes Gelasius, und in dem Ordo rom. VII. ist die erste Lesung der Scrutinienmesse aus dem Propheten Ezechiel genommen.

Desungeachtet las man in Rom nicht drei Lectionen, eine aus dem A., eine aus dem N. T. und eine aus den Evangelien, sondern blos zwei, deren erste bald alt-, bald neutestamentlichen Schriften angehörte.

Die Lesung des Evangeliums wurde dadurch ausgezeichnet, dass sie nicht der Lector, sondern der Diacon vornahm und

---

[1]) Probst, Liturg. des 4. Jahrh. S. 276. Augustinus schreibt an Quintianus: Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere ecclesiam, legendo in populis scripturas quas canon ecclesiasticus non recepit. Aug. epist. 64. n. 3. p. 202.

[2]) Gelas. epist. 42. n. 4. p. 458.

[3]) Leo serm. 87. n. 1. p. 167.

Alle, auch der Priester, sie stehend [1]) anhörten. Laut dem Lib. pontificalis war es Papst Anastasius (399—401), welcher anordnete: Ut quotiescumque sancta Evangelia recitarentur, sacerdotes non sederent, sed curvi starent. (p. 218.) Wenn ferner Hieronymus gegen Vigilantius bemerkt, obwohl die Sonne am Himmel stand, habe man als Zeichen der Freude bei dem Lesen des Evangeliums Lichter angezündet [2]), so geht daraus hervor, diese Sitte sei im Morgen-, wie im Abendlande heimisch gewesen. Der Ordo Rom. VII. gedenkt auch zweier Lichter, die bei dieser Lesung brannten. (l. c. n. 5.) Desgleichen bemerkt derselbe, der Diacon habe vor der Lesung des Evangeliums gerufen: State cum silentio, audientes intente. (l. c. n. 4.) Bona glaubt zwar, diese Aufforderung sei eine Eigenthümlichkeit der gallischen Messe, Mabillon [3]) weist diese Uebung jedoch auch in der Mailändischen Liturgie nach und der Ordo VII. bezeugt seine Existenz in der römischen, obwohl er dieser Aufforderung in den übrigen Scrutinienmessen nicht gedenkt. Wahrscheinlich geschah sie blos in der solennen Messe, welcher viele Gläubigen beiwohnten. Da sich nämlich kein Grund angeben lässt, sie blos dieser feierlichen Messe zuzuschreiben, wird sie auch in den übrigen solennen Messen stattgefunden haben.

Schliesslich verdient noch der Anfang der heutigen Charfreitags-Liturgie Beachtung, weil er den Eindruck eines Fragmentes aus der alten Messe macht. Der Gottesdienst fängt mit der Lesung aus dem Propheten Osea an, welche der Lector, und zwar das einzige Mal in dem Missale, vornimmt. Ihr folgt eine zweite aus dem Exodus durch den Subdiakon und dieser die der Passion (Evangelium) durch den Diacon, welcher das Gebet der alten Oratio pro fidelibus durch den Presbyter folgt.

3. Der Bischof gab in den ersten Jahrhunderten dem Vorleser ein Zeichen zum Aufhören, dann hielt er, auf der Kathedra sitzend, die Predigt. Als im vierten Jahrhundert die Kirchen sehr vergrössert wurden, liess der Prediger den Rednerstuhl an die Cancellen bringen, woher der heutige Name „Kanzel" stammt. In derselben Zeit wurde auch den Presbytern erlaubt, in Gegenwart des Bischofes zu predigen [4]).

[1]) Nur in Alexandrien, bemerkt Sozomenus, stand der Bischof nicht auf, was ich sonst nirgends gesehen und gehört habe. Sozom. h. e. l. 7. c. 19. p. 735. Vales. Ferner schreibt er ebendaselbst, in Alexandrien lese das Evangelium der Archidiacon, an anderen Orten die Presbyter, in Constantinopel aber, jedoch nur am Osterfeste, der Bischof selbst.

[2]) Hier. c. Vigil. p. 364.

[3]) Mabill. de liturgia l. 1. c. 2. n. 8. p. 9.

[4]) Probst, Katechese und Predigt vom 4.—6. Jahrh. (Breslau 1884.) S. 141 f.

Sich auf Sozomenus stützend [1]), behaupten Einige, man habe in Rom im 4. und 5. Jahrhundert nicht gepredigt. Dem widerspricht jedoch die Predigt, welche Papst Liberius bei der Einweihung der Schwester des Ambrosius hielt [2]), die Beschreibung, welche Prudentius von der Basilika des Hippolyt in Rom gibt, in der er der Stätte gedenkt, von welcher aus der Bischof „Gott verkündiget“ [3]), wie der Brief des Papstes Innocenz I. an Chrysostomus [4]). Ferner widersprechen dem die Predigten Leos I., der bemerkt, die ad fidem primum venientes oder audientes haben der Predigt beigewohnt und er habe die Pflicht, sie in seinem Vortrage zu berücksichtigen [5]), wie die Orationen des Leonianum, von welchen die eine [6]) unter den Orat. et preces diurnae, welche zu den ältesten des Sacramentars gehören (4. Jahrh.), die andere unter dem gleichfalls sehr alten In natal. episcop. steht [7]).

§. 31.

Graduale und Alleluja.

Die irische Messe lenkte die Aufmerksamkeit auf die nach den Lesungen verrichteten Gebete (S. 65). Wahrscheinlich stammen sie aus der apostolischen Zeit, denn, wie wir alsbald hören werden, hat Silvia zu Ende des vierten Jahrhunderts in Jerusalem solche recitiren gehört. Im fünften Jahrhundert finden sie sich in der römisch-irischen Missa quotid. und heute noch in den Quatember-Messen des römischen Missale (cf. S. 65).

Wann und durch wen fand die Verwandlung dieser Gebete in das heutige Graduale statt? Nach den allerdings nicht unzweideutigen Worten des Liber pontificalis über Papst Cölestin war es dieser Papst, welcher den Psalmengesang zwischen den Lesungen einführte und dadurch die Gebete durch das Graduale verdrängte. Diesem Berichte zufolge „setzte der Papst fest, dass

[1]) Sozom. h. e. l. 7. c. 19. p. 734. cf. Probst l. c. S. 139.

[2]) Ambros. de virginit. l. 3. c. 1. p. 36.

[3]) Fronte sub adversa gradibus sublime tribunal
Tollitur, antistes praedicat unde Deum.
(Aur. Prudent. Clem. peristeph. XI. v. 225. Obl. p. 289.)

[4]) Abundant enim exemplis lectiones sacrae, quas populis tradimus. Innoc. epist. 12 ad Joannem Chrys. p. 565. Schoenem.

[5]) Leo serm. in nativit. Dom. V. n. 1. p. 77 Lugd.

[6]) Tui sunt domine populi, qui ministerium nostrae vocis exspectant. Leon. l. c. n. 9. p. 358.

[7]) Omnipotens sempiterne Deus . . . da nobis, quaesumus, et exercere, quae recta sunt, et praedicare, quae vera, ut instructionem gratiae tuae praebeamus et agendo tuis fidelibus et docendo. Leon. Septbr. n. 7. p. 433.

man vor dem Opfer die Psalmen antiphonisch singe, was vorher nicht geschah, man recitirte nichts, als die Paulinischen Briefe und das Evangelium“ [1]).

Sicher rief Cölestin den zuvor in Rom nicht üblichen antiphonarischen Psalmengesang in's Leben, und da kaum fünfzig Jahre früher Ambrosius dieses in Mailand mit vielem Beifall gethan hatte, erklärt sich dadurch die Anordnung Cölestins. Weil man jedoch in Rom zuvor „nichts, als“ die P. Briefe und das Evangelium las, hat der Papst nicht nur die antiphonische Psalmodie, sondern den Psalmengesang überhaupt vor dem Opfer eingeführt. Der Bericht setzt die Worte: „er führte die Psalmodie ein, und man recitirte zuvor blos Lesungen“ in ein solches Verhältniss zu einander, dass die Einführung der Psalmodie als die Ursache erscheint, um deren willen die Lesungen nicht mehr allein, sondern in Verbindung mit Psalmen recitirt wurden. Eine solche Verbindung weist der aus Psalmen bestehende Gesang zwischen den Lesungen oder das s. g. Graduale auf, also hat Papst Cölestin diese, vor ihm nicht vorhandene Psalmodie in die römische Messe eingeführt.

Man wird dagegen geltend machen, diese Auslegung premire die Worte: „man habe nichts, als Lesungen recitirt“, zu stark. Nachweisbar seien vor dem Opfer auch Gebete für die Katechumenen und Büsser verrichtet worden, und ich selbst setze die Verrichtung eines Gebetes zwischen den Lesungen voraus. Darum könne auch vor Cölestin das s. g. Graduale in der römischen Messe vorhanden gewesen sein. Allein der Bericht will keine Beschreibung der Katechumenen-Messe geben, weshalb er auch kein Gebet derselben erwähnt. Sein Zweck ist, zu zeigen, Cölestin habe die Psalmodie in die Messe eingeführt, und zur Bestätigung dessen bemerkt er, vorher habe man blos Lesungen recitirt, seit Cölestin verbinde man hingegen mit den Lesungen die Psalmodie. Dadurch erscheint aber dieser Papst als der Autor des Graduale in der römischen Messe.

Ferner könnte man gegen die obige Interpretation einwenden, die Worte des Berichtes: ‚ante sacrificium‘ bezeichnen nicht die Missa fidelium, sondern die eucharistische Feier überhaupt, deshalb sage der Bericht, vor Cölestin habe man dieselbe mit nichts Anderem, als den Lesungen begonnen, er aber habe als Eingang derselben den aus Psalmen bestehenden Introitus angeordnet. Das war früher auch meine Ansicht; weil jedoch die Väter zu dem Sacrificium die Katechumenen-Messe nicht rechnen, vor welcher die Katechumenen etc. die Kirche verlassen mussten, ist ‚sacrificium‘ nicht auf die Messe überhaupt, sondern auf die Messe der Gläubigen zu beziehen, und die Worte: „nisi tantum

[1]) Der Text steht S. 104. §. 29.

epistula" sagen mehr, als: man habe die Messe mit Lesungen begonnen. Sie verbinden die Psalmen mit den Lesungen, heisst so viel als: nicht Lesungen allein wurden recitirt, sondern Lesungen mit Psalmen. Das geschieht aber durch das zwischen den Lectionen gesungene Graduale.

Ich möchte zwar nicht völlig in Abrede stellen, dass Cölestin mit dem Graduale auch den Introitus anordnete, aber dieses scheint zweifelhaft, denn weder in dem Texte der recitirten Stellen findet diese Annahme eine Stütze, noch kennt das Stowe-Missale einen Introitus. Hingegen empfiehlt die Reform der Messe durch Gelasius die Annahme, dieser Papst habe den Introitus angeordnet.

Zu den Bestandtheilen des Zwischengesanges gehört ferner das Alleluja. Einem Syrakusaner, der Gregor I. vorwarf, die Recitation des Alleluja in der Messe (ad missas) nach Art der Griechen auch ausser der österlichen Zeit eingeführt zu haben, antwortet der Papst: „dass das Alleluja in Rom gesprochen werde, de Hierosolymorum ecclesia, ex beati Hieronymi traditione, tempore beatae memoriae Damasi papae, traditur tractum; et ideo magis in hac sede illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita" [1]).

Gemäss den Worten: ‚Ad missas' wurde das Alleluja in der Messe gesprochen. Eine nähere Angabe hat man in den citirten Schlussworten Gregors zu finden geglaubt, sofern er sagt, er habe die Uebung der Griechen beschränkt (amputavimus). Diese bedienten sich nämlich des Alleluja zu allen Zeiten, in der Quadragesima, wie an Ostern, selbst bei Begräbnissen. Gregor nahm dasselbe hingegen in der Fastenzeit in das Graduale nicht auf, wie sein Antiphonar zeigt. Da dasselbe aber auch den Antiphonen Offertorium und Communio gegenüber stattfindet, bleibt die Frage offen, ob Damasus das Alleluja mit allen oder blos mit dem einen oder dem anderen dieser Gesänge verband.

Das etwaige Bedenken, wenn ein Zwischengesang überhaupt vor Cölestin nicht vorhanden war, konnte auch das Alleluja nach der Lesung nicht verwendet worden sein, löst sich dadurch, dass vor diesem Papste zwischen den Lesungen ein Gebet verrichtet wurde. Silvia bemerkt nämlich in der erst kürzlich aufgefundenen Schrift „über die Pilgerreise nach Jerusalem" wiederholt, ausser den Psalmen habe man zwischen den Lesungen ein Gebet [2]) verrichtet. An dieses konnte man das

---

[1]) Greg. epist. ad Joan. l. 9. epist. 12.

[2]) Quemadmodum (ecclesiam) ingressus fuerit populus, dicet psalmum quicunque de presbyteris et respondent omnes; post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quiscumque de diaconibus; similiter fit oratio. Dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico et fit tertio oratio . . . Et tunc

Alleluja anknüpfen. Nach der Aufnahme der Psalmodie durch Cölestin verband man es jedoch mit den Psalmen.

§. 32.

Gebete über Katechumenen und Büsser.

Die römische Messe begann dem Gesagten zufolge mit der Lesung aus dem Apostolus, welcher seit Papst Cölestin ein Psalm als Responsorium oder Graduale folgte, an welches sich die Lesung aus dem Evangelium anschloss. Hierauf hielt der Bischof die Predigt, nach der man in der ganzen katholischen Kirche über die Katechumenen, Büsser und Gläubigen betete. Ob dieses auch in Rom geschah, ist zu untersuchen. Leo I. spricht von drei Ständen (partes), welche die Quadragesimal-Faste je in ihrer Weise zu feiern haben. Die Gläubigen sollen als geistige Kämpfer nach der Palme ringen, die Büsser von der Todsünde mittelst der Reconciliation Verzeihung erstreben, die Katechumenen durch die Taufe das alte Gewand des Adam aus- und das neue Kleid Christi anziehen [1]). In der Mitte des fünften Jahrhunderts war demnach ein eigener Stand der Katechumenen und Büsser in Rom vorhanden.

Von den Katechumenen (baptizandi, electi) sagt er in dem 16. Briefe, „sie seien durch Exorcismen zu prüfen (scrutandi), durch Fasten zu heiligen und durch häufige Predigten (praedicationibus) zu unterrichten“ [2]). Gebete erwähnt er nicht ausdrücklich, sie sind aber, mit Rücksicht auf das Nachfolgende und die Angaben über die Gebete der Büsser (Ende dieses §.), als vorhanden anzunehmen. Papst Felix II. († 492) spricht nämlich deutlich von einem eigens für die Katechumenen verrichteten Gebete. Er verordnete: „Bischöfe, Presbyter und Diaconen, die sich sehr schwer versündiget haben, sollen bis zu ihrem Lebensende in der Busse verharren, nec orationi non modo fidelium sed nec catechumenorum quidem omnimodis interesse [3]). Katechumenen aber, welche Christus verleugneten, tribus annis

episcopus prendet evangelium. II. 1. p. 474. Hier ist allerdings blos von der Verbindung der Psalmen mit einer Oration im Allgemeinen die Rede, es geschah aber auch in der Katechumenen-Messe zwischen den Lesungen. Unde cum ventum fuerit (ad Sion), leguntur lectiones aptae, dicuntur psalmi vel antiphonae, fit oratio, benedicuntur catechumini, et sic fideles, et fit missa. VI. I. 3. d. p. 485. Silviae peregrinatio. Ich citire nach der Ausgabe von Duchesne. Origines du culte chrétien.

[1]) Leo serm. 44. De quadrag. VII. n. 1. p. 109.

[2]) Leo epist. 16. ad universos episcopos per Siciliam constitutos c. 6. p. 235.

[3]) Felicis papae epist. 13. cap. 2. p. 263. ed. Thiel.

inter audientes sint et postea cum catechuminis permittantur orare“ [1]). In beiden Stellen ist von der Messe die Rede, von welcher die Betreffenden ausgeschlossen waren, und zwar die Ersten von der der Gläubigen und der Katechumenen, die Letzteren wurden hingegen blos von der Missa fidelium fern gehalten, während sie der Oratio catechumenorum beiwohnten. Die Existenz solcher Gebete in der römischen Messe zu Ende des fünften Jahrhunderts kann demnach nicht geleugnet werden. Waren sie aber zu dieser Zeit vorhanden, so um so mehr im vierten Jahrhundert. Auch die Annahme [2]), die der Oratio pro fidelibus beigefügte Bitte: ‚Oremus et pro catechumenis‘ habe in der abendländischen Kirche die Oratio catechumenorum ersetzt, widerlegen die obigen Citate. In denselben wird die Oratio fidelium, zu welcher die Oratio pro fidelibus gehört, von der Oratio catechumenorum, welche ein abgefallener Katechumene mit den übrigen Katechumenen verrichten durfte, bestimmt unterschieden. Verrichtete nämlich ein solcher Katechumene blos mit den übrigen Katechumenen ein Gebet, so kann das nicht die Orat. pro fidel. gewesen sein, welche als solche die Gläubigen verrichteten. Dass aber die Oratio catechumenorum blos Katechumenen beteten, beweist ein Fragment mit der Aufschrift: Dicta Gelasi papae, das also lautet: Non licet baptizatis missas in ecclesia cum audientibus, id est catechumenis, stare tempore orationis et canonicae laudis et simul cum eis orare et psallere [3]).

Nach Vollendung der Oratio catechumenorum verliessen die Betreffenden auf den Ruf des Diacons die Kirche. Der Ordo Rom. VII. hat die römische Formel aufbewahrt, die also lautete: Catechumini recedant. Si quis catechumenus est, recedat. Omnes catechumini exeant foras. (Ordo R. VII. n. 3.) Der genannte Ordo gehört zwar dem sechsten Jahrhundert an, Niemand wird jedoch Bedenken tragen, diese Formel für einen Ueberrest aus einer früheren Zeit zu erklären, so dass sie mit Recht zur Illustration des alten römischen Messritus verwendet werden kann.

2. Ehe auf das Gebet über die Büsser eingegangen wird, ist ein Fragment des Gelasius zu erwähnen, das über den Ort, an welchem sich die Katechumenen und Büsser während des Gottesdienstes befanden, Nachricht ertheilt. Alle nachfolgenden Klassen hatten eigene, von einander getrennte Standorte in der Kirche: Ausserhalb oder Eingangs derselben befanden sich die der Katechumenen. Vor ihnen (super istos), innerhalb der Kirche, war der festgesetzte (statutus) Platz der Büsser, damit alle

[1]) l. c. c. 4. p. 264.
[2]) Mayer, Gesch. des Katechumenats und der Katechese S. 69 u. 70.
[3]) Gelas. fragment. 49. p. 509. Thiel. l. c.

Eintretenden sie sehen und für sie bitten konnten. Vor diesen standen die gläubigen Laien und vor ihnen, aber getrennt von denselben, die Cleriker.

Das Fragment unterscheidet ferner drei Klassen der Pönitenten. Selbst die am strengsten Bestraften wurden nicht völlig von der Kirche und dem Gottesdienst ausgeschlossen, sondern an den Platz der Katechumenen verwiesen. Wenn sie diese Busszeit entsprechend zugebracht hatten, rückten sie an den den Pönitenten im Allgemeinen eingeräumten Ort vor. „Inter quos, expletis iterum annis secundum judicium culpae suae redeat (poenitens) plenius ad communionem, id est, consortium ceterorum fidelium et perceptionis sacri corporis et sanguinis Christi“ [1]).

Aus Mangel an näheren Nachrichten über die römische Bussdisciplin des vierten und fünften Jahrhunderts muss man sich auf einige Thatsachen beschränken, welche jedoch über das in der Messe für die Büsser verrichtete Gebet keine näheren Angaben enthalten. Fabiola, eine reiche Römerin, (berichtet Hieronymus), hatte sich von ihrem ehebrecherischen Manne getrennt und zu seinen Lebzeiten mit einem Anderen vermählt. Zur Sühne dessen stellte sie sich vor Ostern, unter den Augen von ganz Rom, in der Kirche des Laterans in die Reihen der Büsser. Der Bischof, die Priester, das ganze Volk weinte mit ihr, da sie mit aufgelösten Haaren, blassem Angesichte sich ausserhalb der Kirche niederwarf [2]). „Der Platz der Büsser (sagt der Kirchenhistoriker Sozomenus) war nämlich in Rom offen (ἔκδηλος = im Vorhof), auf dem sie niedergeschlagen und trauernd standen. Wenn bereits die göttliche Liturgie vollzogen wurde (ἤδηδε πληρωθείσης τῆς τοῦ θεοῦ λειτουργίας), denn sie sind von den Mysterien der Gläubigen ausgeschlossen, werfen sie sich mit Weinen und Wehklagen zur Erde nieder. Auf der entgegengesetzten Seite trat der Bischof weinend herbei und warf sich gleichfalls auf den Fussboden nieder und mit Klagegeschrei vergoss die in der Kirche befindliche Menge Thränen. Hierauf erhob sich zuerst der Bischof, richtete sofort die Niedergeworfenen auf und nach Verrichtung des herkömmlichen Gebetes über die büssenden Sünder entliess er sie“ [3]).

Man hat diese Beschreibung der römischen Bussdisciplin zu verdächtigen gesucht, weil Sozomenus die Handlung nach dem

---

[1]) Epistolae Romanorum Pontificum. Thiel. p. 509. Ueber die Authenticität sagt Thiel, obwohl er an derselben zweifle, wolle er doch bemerken, dass dieses Fragment in den besten Handschriften unter dem Namen des Papstes Gelasius stehe. l. c.

[2]) Hieronym. ad Ocean. Epitaph. Fabiol.

[3]) Sozom. h. e. l. 7. c. 16. p. 727. Dasselbe Verfahren war unter Papst Zephyrin (203—217) üblich, wie der Vorgang zwischen ihm und dem abgefallenen Natalius beweist. Euseb. h. e. l. 5. c. 18. p. 378. Zimmerm.

Schluss der Liturgie vor sich gehen lasse. Allein auch Tertullian verlegt die Divina censura an den Schluss der Messe, nicht an den der Missa fidelium, sondern der Katechumenen, und es liegt um so weniger eine Nöthigung vor, die Worte des Sozomenus auf den Schluss der Missa fidelium zu beziehen, als schon Morinus bemerkt, der Kirchenhistoriker habe den Aorist (πληρωθείσης) als den Ausdruck für eine Handlung genommen, die zwar angefangen habe, aber noch fortdauere. Endlich bezeugt die Entlassung der Büsser am Schlusse der Katechumenenmesse ein Vorgang aus dem Leben des h. Benedict († 543), den Gregor I. erzählt. Der Heilige hatte zwei Klosterfrauen die Excommunication angedroht, wenn sie sich nicht besserten. Kurz darauf starben sie und wurden in der Kirche begraben. „Als nun in dieser Kirche die Messe gefeiert wurde und der Diacon nach Gewohnheit rief: „Wer nicht communicirt, mache Platz“ [1]), sah ihre Amme, die für sie das Opfer darzubringen pflegte, wie sie aus ihren Gräbern hervorgingen und die Kirche verliessen“ [2]). Das Weitere übergehend, lehrt das Angeführte die Entlassung der Büsser unmittelbar vor der Opferung oder nach beendigter Katechumenen-Messe. Da aber Sozomenus kaum hundert Jahre vor dem h. Benedict lebte, darf man seinen Bericht durch das Verfahren zur Zeit des h. Benedict erklären. Damit fällt zugleich Licht auf die Entlassung der Katechumenen, sie geschah unmittelbar vor der der Büsser.

Uebereinstimmend hiermit lautet auch der 13. Brief des Papstes Felix II. († 492).[3]) Obwohl derselbe hauptsächlich an die afrikanischen Bischöfe gerichtet ist und der Papst vorschreibt,

---

[1]) Si quis non communicat, det locum. Man sieht daraus, dass auch die Büsser durch einen eigenen Aufruf des Diacons entlassen wurden.

[2]) Gregor. Dialog. l. 2. c 23. Der Recensent meiner Schrift über die „Sacramentarien und Ordines“ in dem Litterarischen Centralblatt von F. Zarnke, dem ich hiermit für die wohlwollende Beurtheilung derselben danke, bemerkt daselbst: „Die von Pr. S. 407 notirte Behauptung, dass die Gregorianische Messe die Entlassungsformel der Katechumenen nicht mehr gehabt habe, stimmt nicht mit Gregors eigenem Zeugniss (Dial. II. 23), und das ist ein von Pr. übersehenes Moment, welches die spätere Abfassung des Gregorianum erweist, in dem diese Entlassungsformel fehlt.“ Allein Gregor berichtet diesen Vorgang aus dem Leben des h. Benedict († 543), zu dessen Zeit dieser Ritus noch üblich war. Weil er aber in dem Sacramentar Gregor's fehlt, schloss ich daraus, dieser Papst habe denselben abgeschafft. Das Sacramentar ist darum nach Benedict, aber nicht nach Gregor geschrieben.

[3]) Si tamen eos ex corde poeniteat, tribus annis inter audientes sint, septem vero annis subjaceant inter poenitentes manibus sacerdotum, duobus etiam oblationes modis omnibus non sinantur offerre, sed tantummodo popularibus in oratione socientur. Felicis epist. 13. cap. 3. n. 6. Thiel. p. 263.

sie sollen sich bei Behandlung der Gefallenen an die Vorschriften der Synode von Nicäa halten; so hätte er doch nicht so schreiben können, wenn in Rom über die Büsser nicht gebetet (subjaceant manibus sacerdotum) und sie vor der Opferung (oblationes non sinantur offerre) nicht ausgewiesen worden wären.

Wenn das nicht genügen sollte, so sei auf Leo I. verwiesen. Dieser setzt die Busse in das Bekenntniss, die Auferlegung und Vollziehung von Busswerken und in die Reconciliation mit der durch sie bewirkten Communio [1]). Obwohl er aber unter den Supplicationes sacerdotum vorherrschend den Reconciliationsact versteht, begreift er unter ihnen doch auch die über die Büsser vor der Reconciliation verrichteten Gebete. Er schreibt nämlich: „Wenn einige von jenen, pro quibus Domino supplicimus, vor der Reconciliation sterben, so dürfen sie dieselbe als Todte nicht mehr erhalten" (l. c.). Die Priester beteten also auch, abgesehen von der Reconciliation, über die Büsser in der Kirche, und damit ist die Oratio poenitentium in der Katechumenen-Messe bezeugt. Die Anwendung auf die Oratio catechumenorum ergibt sich damit von selbst.

§. 33.

Gebet für die Gläubigen.

Nach Verrichtung des Gebetes über die Büsser begann das Gebet für die Gläubigen, die s. g. Oratio pro fidelibus, welche seit der ältesten Zeit in allen Kirchen und darum auch in der römischen verrichtet wurde. Die Bitten unserer Charfreitags-Liturgie: ‚Aperiat carceres, vincula dissolvat' weisen auf die Tage der Verfolgungen; die Bitte für die Heiden, ‚ut relictis idolis suis, convertantur ad Deum vivum et verum', auf die Jahrhunderte hin, in welchen das römische Reich noch heidnisch war. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts ist aber, wie wir hören werden, die in der Charfreitags-Liturgie heute noch recitirte Oratio pro fidelibus in Rom nachweisbar üblich.

Die meisten Aeusserungen der lateinischen Schriftsteller über dieses Gebet knüpfen an die Worte des Apostels (I. Tim. 2. 1.) an. Wenn Augustinus diese Gebetsarten auf die Orationen der ganzen Messe bezieht, so beschränkt sie der Ambrosiaster auf die einzelnen Theile der Oratio pro fidelibus. Jene Worte erklärend, unterrichtet er uns darum zugleich über die Beschaffenheit dieses Gebetes.

Eingangs sagt er, „unsere Priester bedienen sich desselben, um für Alle zu bitten." Es war also ein Gebet, das zu Ende des vierten Jahrhunderts in dem katholischen Gottesdienste über-

[1]) Leo epist. 83 ad Theodorum Foro-Juliensem episcopum p. 302.

haupt und deshalb auch in der römischen Kirche verrichtet wurde. Sofort erklärt der Verfasser die einzelnen Worte des Apostels. Die Deprecatio bezieht er auf das Gebet für die Kaiser, die Oratio auf das für die höchsten Staatsbeamten, die Postulatio auf die Bitten für die Bedrängten und die Gratiarum actio auf die Danksagung für das, was uns die göttliche Vorsehung zum Leben gewährt [1]). Die letzteren Worte deuten auf die Bitte der mailändischen Oratio pro fidel. hin: Pro aeris temperie ac fructum et foecunditate terrarum. (Pamel. p. 329.). Hingegen fällt es auf, dass der Bischöfe etc. nicht gedacht wird. Wahrscheinlich liegt der Grund darin, dass der Apostel an der citirten Stelle blos von der weltlichen Obrigkeit spricht. Denn in dem Commentar zum Römerbriefe sagt derselbe Verfasser, der Apostel bitte die Römer um ihr Gebet, er thue dieses aber weniger, weil er es bedurfte, sondern um die Ordnung zu befolgen, dass die Kirche für ihre Vorsteher bete (sed ordinem sequitur, ut ab ecclesia fiat oratio pro rectore suo [2]).

Man wird fragen, warum ich den Ambrosiaster für den römischen Ritus verwende? Weil der zu Ende des vierten Jahrhunderts lebende Verfasser selbst sagt, dieses Gebet werde in allen Kirchen verrichtet, weil er den „rector", für den man in demselben betete, nicht etwa Ambrosius, sondern Damasus [3]) nennt, so dass ihm die römische Kirche sehr nahe stand.

Aehnlich verhält es sich mit dem Buche: De vocatione gentium. Diese von einem Unbekannten zwischen 440 und 460 verfasste Schrift wendet die citirte Paulinische Stelle gleichfalls auf ein Gebet an, das in der ganzen katholischen Kirche ver-

---

[1]) Haec regula ecclesiastica est tradita a magistro gentium, qua utuntur sacerdotes nostri, ut pro omnibus supplicent, deprecante pro regibus hujus saeculi, ut subjectas habeant gentes, ut in pace positi, in tranquilitate mentis et quiete Deo nostro servire possimus. Orantes etiam pro iis quibus sublimis potestas est credita, ut in justitia et veritate gubernent rempublicam, suppeditante rerum abundantia, ut amota perturbatione seditionis succedat laetitia; panis enim confirmat cor et vinum laetificat mentem. Postulantes vero pro iis, qui in necessitate varia sunt, ut eruti et liberati Deum collaudent incolumitatis auctorem. Referentes quoque gratiarum actiones, pro iis, quae nobis quotidie Dei providentia praestantur ad vitam, ut in his omnibus pater collaudetur ex quo sunt omnia et filius ejus, per quem sunt omnia. (Ambros.) In epist. I. ad Timoth. c. 7. 1. p. 342.

[2]) (Ambrosius) Comment. in epist. ad Rom. c. 15. 30. Opera Ambros. Append. p. 126.

[3]) Gegen eine Interpolation des Satzes: „Cujus hodie rector est Damasus" (I. Tim. c. 3. v. 14. p. 347) spricht das Wort „rector", das als Bezeichnung für den Papst oder Bischof aussergewöhnlich ist und von dem Verfasser auch in der citirten Stelle ad Rom. 15. 30. p. 126 gebraucht wird. Man vergl. ferner §. 54.

richtet, sich nicht nur auf die Gläubigen und Getauften erstreckte, sondern auch auf die Ungläubigen, Verfolger, Juden, Häretiker, Schismatiker und die von der Liebe Getrennten [1]). Beide Citate, die Stelle aus dem Ambrosiaster, wie die aus der Schrift: „De vocatione gentium“ handeln von demselben Gebete. Wenn aber der Ambrosiaster die Bitten für die Gläubigen hervorhebt und die für die Ungläubigen übergeht, so lag das in dem Charakter seiner Schrift, die als Commentar zu dem Briefe des Apostels sich darauf beschränkte, seine Worte zu erklären. Der Verfasser der zweiten Schrift sucht hingegen den Satz nachzuweisen, Gott wolle alle Menschen beseligen. Darum lag es ihm nahe, die Gebete für die Ungläubigen, Häretiker und Schismatiker in den Vordergrund zu stellen, während er die Gebete für die Gläubigen nur im Allgemeinen andeutet. Aber auch er beruft sich, wie der Ambrosiaster, auf dieses Gebet, als eine alle Priester verpflichtende Norm, so dass man nicht zweifeln kann, beide Verfasser haben dasselbe Kirchengebet im Auge.

In voller Uebereinstimmung hiermit spricht sich Papst Cölestin in einem Briefe an die gallischen Bischöfe aus [2]). Es versteht sich zwar von selbst, dass ein in der ganzen Welt von Clerus und Volk verrichtetes Gebet, dessen Ursprung von den Aposteln abgeleitet wird, auch in Rom recitirt wurde. Doch ist

[1]) Praecepit Apostolus . . . „fieri observationes et postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus ac pro his qui in sublimitate sunt.“ Quam legem supplicationis ita omnium sacerdotum et omnium fidelium devotio concorditer tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua hujusmodi orationes non celebrentur a populis christianis. Supplicat ergo ubique ecclesia Deo non solum pro sanctis et in Christo jam regeneratis, sed etiam pro omnibus infidelibus et inimicis crucis Christi, pro omnibus idolorum cultoribus, pro omnibus, qui Christum in membris ipsius persequuntur, pro Judaeis, quorum caecitati lumen evangelii non refulget, pro haereticis et schismaticis, qui ab unitate fidei et charitatis alieni sunt. Quid autem pro istis petit, nisi ut relictis erroribus suis convertantur ad Deum, accipiant fidem, accipiant charitatem et de ignorantiae tenebris liberati, in agnitionem veniant veritatis? De vocatione omnium gentium l. 1. 12. p. 8. Inter Leon. opera. Lugd. 1700.

[2]) Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi, lex statuat supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum ecclesia congemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus, ut Judaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant, ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula referatur. Coelestin. epist. 21 ad episcopos Galliorum n. 12. p. 869. Schoenem.

die Bestätigung dessen durch den Mund eines Papstes werthvoll. Warum aber der Papst, wie der Verfasser der zwei Bücher „De vocatione gentium", mit Uebergehung der Gebete für die Gläubigen, derjenigen für die Ungläubigen besonders gedenkt, hat seinen Grund in dem Inhalte des Briefes, der, gegen die Semipelagianer gerichtet, nachweist, auch die Gebete der Kirche legen Zeugniss dafür ab, dass durch die Gnade Gottes die Menschen wieder hergestellt und von der Verdammung gerettet werden. Uebrigens sieht man aus anderen Aeusserungen dieses Papstes [1]), dass die Bitte für die Gläubigen, besonders die für die Kaiser, welche in der Oratio pro fidel. eine bedeutende Stelle einnimmt, ihm als Theil des allgemeinen Kirchengebetes (per omnes ecclesias) wohl bekannt war.

Noch wichtiger ist jedoch, dass wir durch die Worte des Papstes Cölestin versichert werden, das von ihm erwähnte Gebet sei dasselbe, welches wir heute noch in der Charfreitags-Liturgie recitiren, so dass wir dadurch den ganzen Inhalt desselben kennen lernen. Zum Beweise dessen genügt es, aus dem Missale die für die Ungläubigen, Juden etc. verrichteten Bitten anzuführen [2]), um sie mit den obigen Citaten aus dem Briefe des Papstes und der Schrift „De vocatione gentium" vergleichen zu können.

Wenn aber, wird man entgegnen, diese Oration in der römischen Messe häufig, vielleicht regelmässig, im vierten und fünften Jahrhundert gebetet wurde, warum lässt sich von ihr in dem Leonianischen, Gelasianischen und Gregorianischen Sacramentar keine Spur entdecken? Das Leonianum kommt nicht in Betracht, weil man nicht weiss, was in dem verloren gegangenen Theile desselben enthalten war. Das Gelasianum und Gregorianum macht uns sodann blos mit Officiis propriis bekannt, in welchen die Fest- und Tages-Collecten die Oratio pro fidelibus verdrängt oder zurückgedrängt hatten. Jene Messe aber, die an den Tagen gefeiert wurde, welche kein eigenes Officium hatten, ist in den genannten Sacramentarien nicht vorhanden, und doch konnte blos in die Missa quotidiana, welche den Ordo missae enthielt, die Oratio pro fidelibus Aufnahme gefunden haben. Diesem wird man die Thatsache entgegenhalten, der gemäss diese Oration in dem Gelasianum als Charfreitagsgebet steht. Denn wenn sie noch im

[1]) In dem Briefe an Kaiser Theodosius jun. bemerkt er: Ecce nunc domus Domini orationibus vacant et vestrum per omnes ecclesias Deo nostro oblatis sacrificiis, commendatur imperium. Coelest. epist. 23. n. 1. p. 877. Schoen.

[2]) Ut omni haeretica pravitate deposita, errantium corde resipiscant . . . Auferat velamen de cordibus Judaeorum, ut agnita veritatis luce . . . Libera paganos ab idolorum cultura.

fünften Jahrhundert als Oratio pro fidelibus in der Messe verrichtet wurde, wie kann dieses Sacramentar sie als ein dem Charfreitag eigenthümliches Gebet anführen? Die Antwort gibt die Ueberschrift des Sacramentars: Incipit Ordo de feria VI. Passione Domini. Papst Gelasius kennt keinen Ordo, weswegen jeder Bestandtheil seines Sacramentars, der diese Aufschrift trägt, als späterer Zusatz erklärt werden darf[1]).

Was den Ritus betrifft, mit dem die Oratio pro fidelibus gebetet wurde, so sprach der Priester das Gebet. Die Schrift „De vocatione omn. gent." deutet jedoch auch auf eine Mitwirkung des Volkes hin, sei es, dass dasselbe durch: Domine miserere und Kyrie eleison, wie in Mailand (cf. S. 123) respondirte, sei es, dass, der griechischen Liturgie entsprechend, der eine Theil der Oratio im Namen des Volkes vom Diacon, der andere vom celebrirenden Priester gesprochen wurde. Für die Prosphonese des Diacons liegen zwar in der abendländischen Messe keine Beweise vor, doch lassen sich Spuren derselben in dem bis auf Gregor I. gebräuchlichen Gebete der doppelten Collecte entdecken. Desgleichen hat die Charfreitagsliturgie diese Gestalt des Gebetes bis zur Stunde bewahrt, wenn auch jetzt der Priester beide Orationen verrichtet. Ihr zufolge spricht der Diacon nach der ersten Oration: Flectamus genua, der Subdiacon: Levate, worauf die zweite Oration gebetet wird. Hiermit im Einklang sagt der Diacon in der Liturgie der Apostol. Constitutionen vor dem Gebete der ersten Oration: Qui fideles sumus, flectamus genua und am Schlusse derselben: Surgamus. Dieses fand auch in der gallicanischen (§. 78) und afrikanischen Messe statt, weswegen die Annahme nicht unberechtigt sein wird, in dem vierten Jahrhundert habe in der abendländischen Kirche der Diacon im Namen des Volkes eine Oration und der Priester je die andere gebetet: während das Volk kniete oder auf die Erde niedergeworfen war.

2. Die Recitation dieses Gebetes durch die Priester im öffentlichen Gottesdienste lässt dasselbe als einen Bestandtheil der römischen Messe erscheinen. Es handelt sich deshalb noch um den Ort, welchen es in dieser Messe einnahm. Dem VII. Ordo Rom. zufolge verliessen die Katechumenen nach der Salzreichung die Kirche und traten erst wieder nach der Oration: ‚Da quaesumus Domine electis nostris' (n. 2.) in dieselbe. Die Salzreichung, wie die Recitation dieses Gebetes sind durch das Scrutinium verursacht. Entkleidet man darum diesen Vorgang seines concreten Charakters, so wurde zuerst über die Katechumenen gebetet, dann folgte eine Oration, der sie nicht beiwohnen durften. Weil die Oration: ‚Da quaesumus' durch das Scrutinium

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 217.

veranlasst war und nicht einzusehen ist, warum die Katechumenen von ihr ausgeschlossen wurden, muss dieselbe früher eine andere gewesen sein, die sich auf die Gläubigen bezog. Mit anderen Worten: der VII. Ord. Rom. trägt noch Spuren des alten Ritus an sich und bezeugt dadurch, dass die Orat. pro fidel. dem Gebet über die Katechumenen und Büsser unmittelbar folgte und der Lesung des Evangeliums voranging. Auf diese Weise schloss ich früher, jetzt ist die Recitation dieses Gebetes in der Missa quotid. vor der Lesung des Evangeliums durch das Stowe-Missale constatirt. (cf. S. 47.)

Eine zweite schwer zu beantwortende Frage lautet, wann und warum geschah es, dass der alte Ritus, die Gebete für die Gläubigen nach dem Evangelium zu verrichten, durch die Uebung, sie vor dem Evangelium zu recitiren, verdrängt wurde? Die ersten Spuren einer Aenderung enthält die Vorschrift der Synode von Orange (a. 441), das Evangelium soll den Katechumenen vorgelesen werden (Can. 18.). Denn sie setzt voraus, damals seien in einigen Kirchen die Katechumenen vor dieser Lesung ausgewiesen worden. Deutlicher spricht sich die Synode von Valencia (524) in den Worten aus: „Das Evangelium soll vor der Opferung und vor der Entlassung der Katechumenen gelesen werden, damit nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Katechumenen, Pönitenten und alle Uebrigen das Wort Gottes und die Predigt des Bischofes hören können, denn Manche seien durch die bischöfliche Predigt bekehrt worden." (Can. 1.) Die gewöhnliche Entlassungsformel, welche der Diacon, der alten Disciplin gemäss, nach dem Evangelium und den ihm folgenden Gebeten über die Katechumenen, Büsser und Gläubigen sprach, verkündigte er jetzt in einigen Kirchen vor dem Evangelium, genauer ausgedrückt, zwischen der Oratio pro fidel. und dem Evangelium.

Der Ursprung dieses Verfahrens, das sich, ungeachtet des Verbotes der Synode von Orange, weiter verbreitete, wird dem Obigen zufolge vor oder in den Anfang des fünften, sein Ende in den Schluss des sechsten Jahrhunderts verlegt werden dürfen. Denn Gregor I. gedenkt zwar noch der Ausweisung der Pönitenten zur Zeit des h. Benedict (S. 121), er selbst aber kennt weder sie, noch die Scrutinienmessen, welche der Ordo rom. VII. im Einklang mit dem Gelasianum enthält. Dieses deutet nach meinem Ermessen auf die Scrutinien-Ordnungen als die Quelle hin, aus welcher der genannte neue Ritus ausgeflossen ist. Sie sind Ende des vierten Jahrhunderts aus der Katechumenats-Disciplin entstanden und durch Gregor I. aufgehoben worden [1]). (cf. §. 15. S. 61.)

[1]) Probst, Katechese und Predigt vom 4.—7. Jahrh. (Breslau) S. 123. cf. Sacramentarien und Ordines (Münster). S. 411.

§. 34.

Umgestaltung der Oratio pro fidelibus und Kyrie eleison.

Die durch obige römische Zeugnisse beglaubigte Recitation der Oratio pro fidelibus bestätigt das Stowe-M., welches deshalb auch in dieser Beziehung mit dem römischen Ritus übereinstimmt. Dasselbe beginnt jedoch die Messe „In solemnitatibus Petri et Christi" mit einer Festoration oder Collecte. Diese von der gewöhnlichen Ordnung abweichende Uebung hat ihre Ursache in den Verhältnissen der jungen irischen Kirche (S. 64), während nach der alten, überall geltenden Gewohnheit den Gebeten der Katechumenen und Büsser die Oratio pro fidelibus folgte, an welche sich dann wohl die durch die Damasianische Reform entstandene Collecte anschloss.

Zu Ende des fünften Jahrhunderts änderte sich diese Sachlage. Das Katechumenat hatte sich überlebt, die Katechumenen waren unmündige Kinder und damit hörten die ehemaligen Gebete über die aus dem Heidenthume aufgenommenen Erwachsenen auf. Die kirchliche Reform schont jedoch das Althergebrachte so weit möglich, und da die Gläubigen bei den Gebeten über die Katechumenen und Büsser, wie bei der Oratio pro fidelibus, durch den wiederholten Ruf „Kyrie eleison" mitwirkten, so blieb dieser Ruf bestehen. Das ist der Ursprung des heutigen Kyrie eleison in der Messe, der zwischen die Jahre 492 und 526 fällt. Felix II. († 492) gedenkt nämlich noch der Gebete für die Katechumenen, und die Synode von Vaison (526) [1]) kennt das Gebet des Kyrie eleison als einen in Rom bereits üblichen Gebrauch. Das von ihr verwendete Wort ‚intromissa est' und ‚intromittatur' gibt auch zu verstehen, dieser Ritus sei in der römischen Kirche kein alt hergebrachter, sondern ein neu eingeführter, wie er auch in Gallien (Vaison liegt in der Provinz Arles), wo er seither nicht war, erst jetzt eingeführt wurde. Da aber Gelasius (492–496) zu dieser Zeit das römische Sacramentar reformirte, wird die Annahme gerechtfertigt sein, er habe die alte Oratio catechumenorum aus dem Missale ausgeschieden und durch das Gebet des Kyrie eleison ersetzt.

2. Anders verhielt es sich mit der Oratio pro fidelibus,

---

[1]) Der Canon lautet: Quia tam in sede apostolica (Roma), quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinos et ad missas et ad vesperam Deo propitio intromittatur. Conc. Vass. can. 3.

deren Inhalt nicht gegenstandslos und deshalb nicht einfach weggelassen wurde, wie die Oratio catechumenorum durch den Mangel an Katechumenen. Man wird vielmehr vermuthen dürfen, ihre Bitten seien, wenigstens theilweise, nebst dem Kyrie eleison in der Messe beibehalten worden, und zwar nicht nur in dem Memento des Canons, sondern auch in der Katechumenen-Messe.

Andererseits hingen die Gebete über Katechumenen, Büsser und Gläubige seit Jahrhunderten derartig mit einander zusammen, dass der Ausfall der Ersteren auch die Oratio pro fidelibus influenzirte. Die Erkenntniss brach sich mehr und mehr Bahn, dieses Gebet, welches Gott für die von der heidnischen Welt bedrängte Kirche um Hilfe und Erbarmen anrief, stehe mit den neuen Fest-Orationen, welche Gott für die christlichen Mysterien dankten und ihn wegen der Begnadigung der Heiligen verherrlichten, nicht im vollen Einklang. Man behielt deshalb jene der Hauptsache nach bei, verband aber einen Theil ihrer Bitten mit dem Kyrie eleison, wie das Mailänder Sacramentar[1]) lehrt. Die Fastensonntage desselben (mit Ausnahme des ersten und letzten) beginnen mit der Rubrik: Finita ingressa (= introitus) preces per diaconum pronuntiatae, respondente choro. Diese Preces sind Bitten aus der Oratio pro fidelibus, welche, mit dem Kyrie verbunden, den Eingang der Messe bildeten.

Die Uebertragung des mailändischen Ritus auf den römischen bedarf jedoch, um über die blosse Wahrscheinlichkeit hinwegzukommen, einer positiven Begründung, zu welcher der Brief Gregor I. an den Bischof von Syracus dient. Der Papst sagt darin, das Kyrie eleison sei bereits vor seiner Zeit gesprochen worden (diximus) und zwar vom Clerus, dem das Volk

---

[1]) Das Gebet lautet:
Dicamus omnes. R. Kyrie eleison.
Domine Deus omnipotens patrum nostrorum. R. Kyr. el.
Respice de coelo Deus et de sede sancta tua. R. Kyr. el.
Pro ecclesia tua sancta et catholica, quam conservare digneris. R. Kyr. el.
Pro papa nostro N. et pontifice nostro N. et sacerdotio eorum. R. Kyr. el.
Pro universis episcopis, cuncto clero et populo. R. Kyr. el.
Pro famulo tuo N. imperatore, famula tua N. imperatrice et omni exercitu eorum. R. Kyr. el.
Pro famulo tuo N. rege et duce nostro et omni exercitu ejus. R. Kyr. el.
Pro civitate hac omnibusque habitantibus in ea. R. Kyr. el.
Pro aeris temperie ac fructum et foecunditate terrarum. R. Kyr. el.
Libera nos qui liberasti filios Israel. R. Kyr. el.
In manu forti et brachio excelso. R. Kyr. el.
Exurge Domine, adjuva nos et libera nos propter nomen tuum. R. Kyr. eleison, Kyr. eleison, Kyr. eleison.

respondirte. Die Stelle lautet: Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleyson dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis autem missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur.

Der grosse Papst behielt demnach den alten Ritus bei, und blos die Anordnung, „Einiges, was man bei dem Kyrie zu sprechen pflegte, sei in den täglichen Messen schweigend zu übergehen", ist ihm zuzuschreiben. Da aber der alte Ritus der des Gelasianums ist, welches Gregor reformirte, bezieht sich das „diximus" auf dieses Sacramentar. Sodann darf man die „aliqua quae dici solent" mit den Worten in Verbindung bringen: apud nos a clericis dicitur et a populo respondetur, so dass der Clerus einige Worte oder Bitten sprach, auf welche das Volk mit Kyrie antwortete. Denn das war der Ritus bei dem Gebete der Oratio catechumenorum, wie bei der Oratio pro fidelibus. Nach dem Wegfall der ersten Oratio können sich aber die aliqua quae dici solent blos auf die Bitten der letzteren Oration beziehen, was auch Grisar [1]) annimmt.

In welcher Weise diese Bitten in Rom mit dem Kyrie eleison verbunden wurden, zeigt das Citat aus dem Mailändischen Sacramentar. Angesichts desselben wird man nämlich kaum zweifeln können, welcher Art die aliqua, quae dici solent, des Papstes Gregor waren. Da, wie dort sprechen sie Cleriker (diaconum), welchen das Volk (resp. choro) respondirt; da, wie dort werden sie an Stelle des alten Gläubigen-Gebetes recitirt. Stehen sie aber nach Inhalt und Form mit den Mailändischen Preces oder dem Kyrie eleison im Einklang, dann ist die Frage nach der Oratio pro fidelibus in der Gelasianischen Messe gelöst, sofern erstens die oftmaligen Kyrie nicht blos von den ausgefallenen Gebeten über die Katechumenen und Büsser herrühren, sondern auch von dem Gebete über die Gläubigen; und sofern zweitens nicht nur die Kyrie der Oratio pro fidelibus in das römische Kyrie eleison aufgenommen wurden, sondern auch der theilweise Inhalt der in derselben enthaltenen Bitten. Allerdings wird Gelasius diese Bitten sehr beschränkt haben, denn widrigenfalls hätte die Synode von Vaison nicht blos von dem Kyrie eleison sprechen und Gregor I. nicht blos von aliqua dici solent reden und dieselben in seinem Sacramentar mit den Worten:

[1]) Grisar, Das römische Sacramentar etc. Zeitschrift für kath. Theologie. IX. Jahrg. S. 568.

‚Deinde Kyrie eleison dicitur' anführen können, aber vorhanden war die alte Oratio pro fidelibus unter dem neuen Namen: Kyrie eleison, wenigstens theilweise.

Die letzten Worte Gregors verdienen noch Beachtung. Ihnen zufolge wurden diese Bitten in der Tagesmesse nicht recitirt. In quotidianis autem missis aliqua quae dici solent, tacemus. Warum? Weil in diesen Messen die Oratio pro fidelibus selbst noch gebetet wurde. Für sie eignete sich nämlich diese Oration mehr, als für die Festmessen mit ihren auf die Feste bezüglichen Gebeten. Man könnte ferner fragen: versteht Gregor unter „quotidianis missis" die römischen Tagesmessen, im Unterschied von den festlichen? Der Eingang zu seinem Sacramentar gibt die Antwort, sofern er daselbst von dem Introitus sagt, „qualis fuerit statutis temporibus, sive diebus festis, sive quotidianis." Demnach war der Introitus an den Fest- und Wochentagen verschieden und deshalb auch der übrige Messritus dieser Tage. Daraus folgt aber nicht nur eine Verschiedenheit von Fest- und Wochentagen, sondern auch von festlichen und täglichen Messen.

Den Beweis für Beides liefert das Stowe-Missale, denn es enthält die Oratio pro fidelibus und zwar in der Missa quotidiana, jedoch ohne Kyrie eleison. Dieser Mangel erklärt sich dadurch, dass damals, als Papst Cölestin den Patricius nach Irland sandte (c. 430), nach römischem Ritus noch die Oratio catechumenorum gebetet, aber durch die rasche und vollständige Bekehrung der ganzen Insel überflüssig wurde. Dieselbe Ursache liegt wohl auch der Abkürzung der Oratio pro fidelibus in diesem Missale zu Grunde. Die Iren passten das Gebet ihren Bedürfnissen an und in dem ganzen katholischen Lande kannte man Juden, Häretiker und Schismatiker kaum dem Namen nach.

3. Gelasius war es demnach, welcher die Gebete über die Katechumenen aus dem römischen Ritus, mit Beibehaltung der Kyrie eleison, ausschied und zugleich mit diesen letzteren einen kleinen Inhalt der Oratio pro fidelibus verknüpfte. Dem Briefe Gregors I. zufolge war das noch zu seiner Zeit in Uebung. In seinem Sacramentar sagt er Eingangs desselben nur: Deinde Kyrie eleison, ohne die aliqua, quae dici solent, zu erwähnen. Da aber, nach der Zeit Gregors, die Recitation „des Anderen, das man zu sagen pflegte", weder in dem römischen Missale, noch in einem Ordo oder Sacramentar erwähnt wird, ist die Annahme erlaubt, diese Zusätze zu dem Kyrie eleison seien durch Gregor selbst noch entfernt worden. Eine nähere Begründung folgt in §. 68.

§. 35.

Collecte.

Dem Vorausgehenden [1]) zufolge hat Gelasius, mit Beibehaltung der Kyrie el., die Oratio pro fidelibus aus den Festmessen ausgeschieden, jedoch einige Bitten derselben mit dem Kyrie el. verbunden, während sie in der Missa quotidiana in ihrem Bestande blieb, wie das Stowe-M. und Gregor I. bezeugen.

In den Festmessen trat darum, seit Gelasius, die Collecte an die Stelle des Gebetes für die Gläubigen. Sie ist eine von dem Priester gesprochene Oration, in welcher er die Gebete des Volkes zusammenbrachte und Gott opferte. Diese Bedeutung gibt der „Collecta" schon Uranius in dem Berichte über den Tod des Bischofes Paulinus von Nola. Denn in den Worten: ‚collecta oratione' bezieht er ‚colligere' nicht auf das versammelte Volk, sondern auf das gesammelte oder zusammengetragene Gebet [2]). Wir nennen, sagt Walafrid Strabo, diese Gebete „collectas, quia petitiones compendiosa brevitate colligimus" [3]).

In dem Gregorianischen Sacramentar bezeichnet hingegen „Collecta" ein über das versammelte Volk vor dem Antritt einer Prozession gesprochenes Gebet (l. c. II. Febr. p. 22.) und Cardinal Bona verbindet mit Recht beide Bedeutungen des Wortes mit einander. Ideo, bemerkt er, collecta dicitur, quia populo in unum congregato et collecto recitatur, vel quia sacerdos legatione apud Deum pro omnibus fungens omnium vota in unum colligit [4]).

Der Ausdruck „mit Recht" wird gebraucht, weil diese Bezeichnung in ihrer doppelten Bedeutung auf die Oratio pro fidelibus Anwendung findet. Sie war das erste Gebet, welches über die in der Missa fidelium versammelten Gläubigen verrichtet und in der die Bitten der Gemeinde vom Priester zusammen- und Gott vorgetragen wurden. Vom Ende des fünften Jahrhunderts an mit dem Kyrie eleison verbunden, ging ihr Name allmählich auf die an ihre Stelle getretene Fest- und Tages-Oration über.

---

[1]) Um den Entwicklungsgang nicht zu unterbrechen, wurde im Obigen die Entstehung der Collecte und des Introitus, als zwei neuer Messtheile, zwar angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt. Dieses geschieht jetzt nachträglich in diesem und dem folgenden Paragraphen.

[2]) Sabbato autem secunda hora diei ad ecclesiam laetus processit et ascenso tribunali ex more salutavit resalutatusque a populo, orationem dedit et collecta oratione spiritum exhalavit. Paulini Opera editi Muratori. Veron. p. 132.

[3]) Walafr. Strabo, De rebus ecclesiasticis. c. 22. p. 945. Mig. tom. 114.

[4]) Vel, fügt er noch bei, quia ex selectis sacrae scripturae et ecclesiae verbis compendiosa brevitate colligitur. Bona, De rebus liturg. l. 2. c. 5. n. 3. p. 516.

Selbst die Gestalt der neuen Fest-Collecte wurde anfänglich noch durch die Oratio pro fidelibus influenzirt. Diese bestand nämlich aus zwei Orationen, der Prosphonese des Diacons und der Epiklese des Bischofes, und das mag Gelasius veranlasst haben, zwei Orationen als Collecte in dem Sacramentar beizubehalten und aufzunehmen. Desgleichen bezeugt die Synode von Agatha (506) den Einfluss des Gebetes für die Gläubigen auf die neue Collecte durch die Verordnung: „Die nach den Antiphonen recitirten Collectiones sollen von den Bischöfen und Presbytern gesprochen werden“ (can. 30.). Die Uebung, der gemäss das erste Gebet der Oratio pro fidelibus vom Diacon gesprochen wurde, übertrugen Manche auf die Collecte, und das untersagte die Synode.

Zugleich beweist dieses die Annahme, die Collecte habe die Stelle der Oratio pro fidel. eingenommen. Die Ursache, warum die Collecte, oder die Bitte um würdige Feier der an den Festen celebrirten Mysterien, die Oratio pro fidelibus, oder die Bitte der verfolgten Kirche um göttliche Hilfe, ersetzte, wurde in der Liturgie des vierten Jahrhunderts angegeben. (S. 463.) Eine Folge dessen war sodann, dass im Unterschied von dem jeden Tag in gleicher Weise wiederholten Gebete über die Gläubigen, die Collecte je einen, den Festen entsprechenden anderen Inhalt erhielt und deshalb eine sehr vielgestaltige wurde.

Den Ritus, mit dem man die Collecte verrichtete, gibt zum Theil der citirte Bericht des Uranius an. Der Bischof begrüsste die Gemeinde mit: ‚Pax vobiscum‘, die durch: ‚Et cum spiritu tuo‘ antwortete [1]). Das Gebet selbst wurde sehr wahrscheinlich mit ausgebreiteten Händen verrichtet. Den Schluss desselben gibt der Ordo Rom. II. also an: Sequitur oratio prima, quam collectam dicunt, usque: Per D. n. J. Chr. filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus in unitate Spiritus s. per omnia saecula saeculorum. Amen.

§. 36.

Introitus.

Gregor I. fand die antiphonische Recitation eines Psalmes als Eingang der Messe oder den Introitus vor, verbesserte und bereicherte denselben jedoch, weswegen dieser Mess-Eingang bereits Bestandtheil der Gelasianischen Messe war. Weil sich aber für die Einführung desselben keine positiven Zeugnisse beibringen

[1]) In dieser Weise drückt sich auch der Ordo Rom. II. n. 6 aus. (Mabill. Miss. ital. tom. 2. p. 44), so dass der Ritus vom 4. bis 8. Jahrh. derselbe blieb. Selbst heute noch begrüsst der Bischof blos vor der Collecte die Gläubigen mit: Pax vobis.

lassen, während man in dem Berichte des Lib. pontif. über Papst Cölestin (S. 110) ein solches erblickte, schreiben die Liturgiker diesem Papste die Aufnahme des Introitus in die römische Liturgie zu.

Die Einführung des Graduale in die Messe durch Cölestin schliesst allerdings die Aufnahme des Introitus durch denselben Papst nicht aus. Wenn aber die citirten Worte aus dem Liber pontif. nicht nur vollständig für die Aufnahme des Graduale genügen, sondern den Vorzug verdienen (cf. S. 110), und wenn sich die Annahme, Cölestin habe den Introitus eingeführt, blos auf dieses Citat stützt, so verliert sie damit ihr Fundament. Ferner sollte dieser Annahme gemäss der Introitus den Lesungen vorangehen. Der Ordo Rom. VII. und Gregor I. reihen hingegen denselben, den sie erstmals erwähnen, vor dem Kyrie eleison und der Collecte ein. Mit der Aufnahme des Introitus in die Messe gingen darum andere Veränderungen derselben Hand in Hand, die auf Gelasius hinweisen, weswegen auch ihm die Einführung des Introitus angehören wird.

Bei der Annahme, Cölestin habe den Introitus selber eingeführt, hält es schwer, für denselben einen geeigneten Platz ausfindig zu machen. Zu seiner Zeit begann die Messe noch mit der Lesung, an die sich die Gebete für die Katechumenen und Gläubigen und die Opferung anschlossen. Die Recitation des Introitus vor der Oratio catechumenorum hätte die Katechumenen eingeladen, der ganzen Messfeier beizuwohnen, und eignete sich deshalb an diesem Orte nicht. Man konnte den betreffenden Psalm aber auch nach diesem Gebet nicht recitiren, denn die Oratio pro fidelibus folgte der Oratio catechumenorum seit vierhundert Jahren so unmittelbar, dass nicht anzunehmen ist, man habe vor Gelasius zwischen beide den Introitus eingeschaltet. Während der Darbringung der Opfergaben recitirte man aber schon vor Cölestin einen Psalm. Es bleibt deswegen für die Recitation des Introitus blos die Zeit vor Beginn der Lectionen übrig. Ihr widersprach aber die vor Gelasius streng beobachtete Zwei-Theilung der Messe. Die vom Diacon gesprochene Ausweisungs-Formel bestand zwar noch im sechsten Jahrhundert neben dem Introitus, aber als bedeutungsloses Erbe aus früherer Zeit, während sie ehedem als Markstein die Messe der Katechumenen von der der Gläubigen schied und sich deshalb mit dem Introitus nicht vertrug, der als ein auf die ganze Messfeier einleitendes und vorbereitendes Gebet der scharfen Trennung der beiden Messtheile entgegenstand.

Die Lesungen durch einen antiphonischen Psalmengesang einzuleiten widersprach ferner einer 400jährigen Uebung. Rom ging ohne triftige Gründe nicht gern mit einer Neuerung voran. Das zeigt das Verfahren Cölestins, der den antiphonischen Psalmen-

gesang des Graduale erst dann einführte, als er im Occident und Orient üblich war. Ein solcher Grund für die Einführung des Introitus durch Cölestin wird sich aber nicht angeben lassen. Als jedoch unter Gelasius das Gebet über die Katechumenen und Büsser wegfiel, als die Oratio pro fidelibus mit dem Kyrie eleison verbunden wurde und die Messe dadurch ebenso ihren scharf zweitheiligen Charakter verlor, als die Kyrie eleison den Anfang derselben bildeten, war die Recitation des Introitus, als Einleitung und Vorbereitung auf die Feier der ganzen heiligen Handlung, ein Bedürfniss. Während des antiphonischen Psalmengesanges versammelten und sammelten sich die Gläubigen und durch denselben erhielt die Messfeier einen entsprechenden Eingang.

Aus diesen Erwägungen, und gestützt auf den von dem Gelasianum völlig abhängigen Ordo Rom. VII., welcher den Introitus zuerst als Bestandtheil der römischen Messe erwähnt (l. c. n. 2. p. 78. Mabill.), halte ich dafür, derselbe verdanke seine Entstehung dem Papste Gelasius.

§. 37.

Symbolum.

In der alten Kirche folgte der Lesung des Evangeliums die Predigt, in dem irischen Gottesdienste die Recitation des Symbolums (ob ihr eine Predigt voranging, ist nicht zu ersehen), das in Mailand nach der Opferung gebetet wurde. Die Verwandtschaft dieser beiden Kirchen mit der römischen empfiehlt die Annahme, das Gebet des Symbolums habe auch in ihr stattgefunden. Besonders spricht die Recitation desselben in dem Stowe-M. hierfür. Weisen nämlich keine besonderen Merkmale auf gallischen Einfluss in dieser Beziehung hin, so ist bei der übrigen grossen Uebereinstimmung des römischen und irischen Ritus dieses auch bezüglich der Recitation des Symbolums zu präsumiren.

Im Jahre 589 nahm die dritte Synode von Toledo das Constantinopol. Glaubensbekenntniss mit dem Zusatze ‚filioque' in die Messe auf, der sich von da an auch in dem Symbolum der fränkischen Kirchen einbürgerte. Das erregte bei den Griechen solches Aufsehen, dass Carl der Grosse deshalb eine Gesandtschaft an Papst Leo III. schickte [1]).

[1]) Die Unterredung zwischen dem Papste und Gesandten findet sich bei Baronius: Annal. ad ann. 809. tom. 9. Edit. Plant.

Papa: Ego licentiam dedi cantandi, non autem cantando quippiam addendi, minuendi, seu mutandi, et ut expressius aliquid, quia vos cogitis, loquar: quamdiu vobis in hoc satis fuit, quomodo in huiusmodi cantando vel celebrando sacrosanctis mysteriis sancta romana tenet ecclesia, nequaquam aut nobis in talibus laborare, aut aliis laborandi occasionem

Dieselbe erklärte dem Papste gegenüber, er selbst habe den Gebrauch, das Constantinop. Symbolum in der Messe zu singen, gebilligt. Der Papst bestätigte dieses, bemerkte aber, etwas beizufügen oder hinweg zu nehmen habe er nicht gestattet. „Hättet ihr euch damit (in hoc) begnügt, wie die römische Kirche solches (ejusmodi) bei dem Gesang und der Celebration in den Mysterien festhält, dann würden wir uns hierüber nicht beschweren und es hätte auch Anderen keinen Anlass zur Beschwerde gegeben. Wenn ihr aber so (ita) singet, mit Berufung auf andere und frühere Zeugen, so ist das nicht meine Sache. Wir singen dieses (idipsum) nicht, sondern lesen und lehren hierüber, nehmen uns aber auch bei dieser Thätigkeit nicht heraus, das Symbolum zu ändern.“ (l. c.)

Das Punctum saliens in dieser Unterredung betrifft nicht die vom Papste gebilligte Recitation des Symbolums in der Messe, sondern den von ihm gebilligten Zusatz „filioque“. Auf diesen Zusatz sind darum die Worte: in hoc, ejusmodi, ita, idipsum zu beziehen. Der Papst bemerkt nämlich ausdrücklich: ‚Ut expressius aliquid, quia vos cogitis, loquar, quamdiu in hoc satis fuit‘ und geht damit von dem allgemeinen Verbot, nichts zu ändern, auf den einzelnen Fall (in hoc), am Symbolum nichts zu ändern, ein. Die römische Kirche macht bei der Celebration der Messe keinen solchen Zusatz (ejusmodi), ihr Franken aber macht einen solchen (ita). Dem entsprechend fügen die Römer diesen selben Zusatz (idipsum) weder bei dem Singen (in der Messe), noch beim Lesen und Lehren (ausser der Messe) bei. Der Papst leugnet deshalb die Recitation des Symbolums in der römischen Messe nicht, sondern bestreitet blos die Berechtigung, das ‚filioque‘ in dem Symbolum der Messe zu singen. Es wäre auch seltsam, wenn er bei diesem Anlass sagen würde, „obwohl ihr die römische Kirche, welche das Symbolum in der Messe nicht singt, zum Vorbild nehmen sollt, könnet ihr es dennoch recitiren“. Hingegen passt der Ausspruch des Papstes völlig

---

necesse fuit ingerere. Quod vero asseritis, ideo vos ita cantare, quoniam alios in istis partibus vobis priores audistis cantasse, quid ad nos? Nos enim idipsum non cantamus sed legimus, et legendo docere, nec tamen legendo aut docendo addere quippiam eidem symbolo inserendo praesumimus. Quae vero praedictis symbolis fidei tantum non congruentia deesse cognoscimus, non (ut saepe dictum est) inserere praesumimus, sed locis temporibusve opportunis, quibus competit, ministrare curavimus.

Missi: Ergo, ut video, illud a vestra paternitate decernitur, ut primo illud, de quo quaestio agitur, de saepe fato symbolo tollatur, et tunc demum a quolibet licite ac libere sive cantando sive tradendo discatur et doceatur.

Papa: Ita procul dubio a nostra parte decernitur, ita quoque ut a vestra assentiatur, a nobis omnimodis suadetur.

zu seiner Argumentation, „weil die römische Kirche bei dem Singen (des Symbolums) das ‚filioque' auslässt, so sollt auch ihr es nicht beifügen".

Hiermit stimmen andere Zeugnisse überein. Der Ordo Romanus II. bemerkt: Post lectum evangelium: Credo in unum Deum cantatur. Derselbe ist aber zu Anfang des neunten Jahrhunderts vorhanden, denn Amalarius hat denselben in seinen um das Jahr 838 geschriebenen Eclogae bereits commentirt [1]).

Ferner beruft sich Mabillon für die Recitation des Symbolums in der römischen Messe vor dem neunten Jahrhundert auf den Ordo Rom. V. u. VI. und bemerkt dazu: „Itaque per illud intervallum quod a saeculo nono ad undecimum effluxit, Symboli recitationem in missa intermissam a Romanis fuisse dicendum est [2]). Nach Kössing „ist es dagegen dem conservativen Geiste Rom's ebenso zuwider, einen aufgenommenen und sanctionirten Gebrauch ohne Umstände fallen zu lassen, als es ihm zuwider ist, ohne reifliche Ueberlegung in irgend eine Neuerung einzutreten . . . Abgesehen davon, dass das Alter dieser Ordines noch in Frage steht, sind sie, wie M. selbst zugeben muss, nicht ohne mehrfache Veränderungen geblieben" [3]). Allein in dieser „noch fraglichen" Sache ist Mabillon wohl der beste Führer, und im Zweifel, ob die Worte über die Recitation des Symbolums in den Ordines standen, ist der vorhandene Text im Besitzstande. Was sodann den ersten Satz betrifft, so kam die Recitation des Symbolums durch die Kirche in die Messe und kann darum durch sie auch entfernt werden. Das in dieser Zeit sich vollziehende Schisma bot zudem Anlass hierfür. Wenn Rom sich dazu entschlossen hätte, um die Griechen von der Trennung von der katholischen Kirche abzuhalten, so würde ihm Niemand einen Vorwurf darüber machen. Das ist aber meine Ansicht, die sich darauf stützt, dass in den Tagen Leos III. das Symbolum in der Messe noch gelesen wurde. Vor dem elften Jahrhundert recitirten es jedoch, dem Berichte des Abtes Berno zufolge, die Römer nicht mehr, bis es Papst Benedict VII. (a. 1014) wieder in der Messe zu lesen befahl [4]).

---

[1]) Mabill. Museum ital. p. 46. n. 9. not. e. Mönchemeier (Amalar von Metz, Münster 1893) spricht sich S. 101 ähnlich aus.

[2]) Mabill. l. c. Commentarius in ordinem roman. p. XLIII.

[3]) Kössing, liturg. Vorlesungen über die Messe. S. 344.

[4]) Die Stelle lautet: Possumus simili modo post evangelium symbolum reticere, quod Romani usque ad haec tempora divae memoriae Henrici imperatoris, nullo modo cecinerunt . . . At domnus imperator non antea desiit, quam omnium consensu id domno Benedicto Apostolico persuasit, ut ad publicam missam illud decantarent. Biblioth. Patr. ed. Colon. t. XI. p. 52. Weil dieser Gegenstand einer späteren Zeit angehört, machen

§. 38.

Oblationsritus.

Römische Urkunden und Nachrichten, welche über diesen Ritus Aufschluss geben, fehlen. Man ist darum genöthigt, zur Reconstruction desselben den irisch-römischen Ritus zu Hilfe zu nehmen. Da er aber die Handlungen, mit welchen die Opferung vollzogen wurde, sehr unvollständig enthält, sind sie durch den Codex Mutinensis und den Ordo Rom. I. zu ergänzen, der in seinen wesentlichen Bestandtheilen auf die Zeit Gregors I. zurückgeht [1]). Vorschriften, welche die Messfeier selbst betreffen, werden sich auch seit dem fünften Jahrhundert nicht so geändert haben, wie solche für feierliche Aufzüge an Bitt- und Stationstagen, weswegen von den Rubriken des Ordo Rom., obwohl nicht mit Sicherheit, so doch mit grosser Wahrscheinlichkeit, auf den vor-gregorianischen Oblationsritus geschlossen werden kann.

Die vollständigste Auskunft über ihn ertheilt der Codex Mutinensis, welcher die zum Gregorianischen Sacramentar gehörende römische Missa quotidiana enthält und deshalb ihren Oblationsritus beschreibt. Da ferner dieser Ritus mit dem irisch-römischen des Stowe-Missale im Wesentlichen übereinstimmt, so ergibt sich ferner daraus, die Opferung der Gregorianischen Tagesmesse sei im Wesentlichen die der Tagesmesse des fünften und sechsten Jahrhunderts gewesen.

Bezüglich der irisch-römischen Messe vorerst auf §. 19 verweisend, werden zuerst die betreffenden Rubriken des Ordo Rom., sodann der hierher gehörende Theil aus dem Codex von Modena mitgetheilt. Mit Benützung der genannten drei Documente werde ich schliesslich den alten Oblations-Ritus der römischen Messe darzustellen suchen.

2. Die Rubriken des Ordo Rom. I., mit welchen die des Ordo R. II. bis auf die in den Noten angegebenen Varianten wörtlich übereinstimmen, lauten: Tunc surgens pontifex a sede, descendit ad altare et [2]) salutat altare et suscipit oblatas de manu presbyteri hebdomadarii et diaconorum. Deinde archidiaconus suscipit oblatas pontificis de oblationario et dat pontifici. Quas dum posuerit pontifex in altare, levat calicem archidiaconus de manu subdiaconi regionarii et ponit eum super altare juxta oblatam pontificis a dextris, involutis ansis cum offertorio, quem

---

wir blos auf die Erklärung der Worte Berno's durch Martenel. c. l. 1. c. 4. a. 5. n. 11. p. 132. und Binterim (Denkwürdigkeiten. IV. 3. S. 359.) aufmerksam.

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. §. 95 u. 96.

[2]) et orat et salutat. O. R. II. n. 9. Murat. Liturg. tom. II. p. 1025.

ponit in cornu altaris [1]) et stat post pontificem; et pontifex inclinans se paululum ad altare, respicit scholam et annuit ut sileant [2]) . . . (n. 15). Et subdiaconi regionarii, finito offertorio, vadunt retro altare aspicientes ad pontificem [3]), ut quando dixerit: Per omnia saecula (n. 16. p. 983. Murat. Liturg. tom. II).

Der von der Kathedra zum Altare schreitende Bischof begrüsst den Altar, eine Begrüssung, die nicht nur etwa in einer Verbeugung, sondern, wie der Ordo II. klar sagt, auch in einem Gebete (orat) bestand. Dasselbe wird auch bei der Niederlegung der Opfergaben stattgefunden haben, denn der Ordo II. spricht geradezu von einer Oblation (post oblationem). Eine Oblation fordert aber in einer ausgebildeten Culthandlung nicht nur ein Hinstellen von Brod und Wein auf den Altar, sondern auch ein Gebet des Priesters, durch das sie Gott aufgeopfert werden. Hierauf winkte der Bischof den Sängern, von dem Gesang der Antiphon ‚Offertorium' abzulassen, so dass eine Pause entstand, in welcher er ‚Orate' sprach. Das Gebet über die Opfergaben still verrichtend (setzte die Sängerschule nach dem Orate die Antiphon wieder fort?), schloss er dasselbe mit lauter Stimme durch das auf die Präfation einleitende: Per omnia saecula.

Dem zufolge bestand der Oblationsritus um die Zeit Gregors I. [4]) in einem Gebete bei dem Betreten des Altares, in einer Oblation, um derentwillen die Gaben dem Bischof eingehändiget wurden, der Aufforderung zum Gebete durch Orate und in einer (finito offertorio) still gesprochenen Oration. Die letzteren Worte lassen es jedoch zweifelhaft, ob dieses still gesprochene Gebet eine Fortsetzung des Orate war, oder ob es die Schlussoration der ganzen Handlung bildete.

3. Im achten Jahrhundert verbindet der Codex Mutinensis Gebete und Rubriken mit einander. Der Ritus lautet: Deinde positum (wohl super altare) sacrificium benedicat his

[1]) Post oblationem ponitur incensum super altare, et pontifex inclinans.

[2]) sileant, et convertit se ad populum, dicens: Orate l. c.

[3]) pontificem, stantes erecti usquedum dicta oratione super oblationes secreta et episcopo alta voce incipiente: Per omnia saecula l. c. Weil die Secreta zweifellos in allen drei römischen Sacramentarien existirt, und darum auch zur Zeit des Ordo I., so erkennt man daraus, dieser Ordo schliesst absichtlich die Andeutung auf alle Gebete aus, der Ordo II. gibt aber eine solche. Das ist der ganze Unterschied beider Ordines, und man darf darum von dem Schweigen des Ordo I. auf den Mangel an Gebeten nicht schliessen.

[4]) Man wird entgegnen, ich habe diesen Verlauf der Handlung hauptsächlich durch Benützung des Ordo R. II. hergestellt. Allein dieser Ordo gibt keine neuen Vorschriften, sondern blos eine Erklärung der zu allgemein gefassten Worte des Ordo Rom. I.

verbis, crucem faciendo: In nomine patris et filii et spiritus sancti sit signatum et consecratum et benedictum hoc sacrificium.

Super oblatam: Sanctifica, quaesumus, Domine, hanc oblationem, ut nobis Unigeniti tui corpus fiat.

Super calicem: Sanctifica, quaes. Dom., hunc calicem, ut nobis Unigeniti tui sanguis fiat.

Tunc mittat incensum in thuribulum, dicens: Per intercessionem s. Gabrielis . . . Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo. Accendat . . . .

Ad offerenda munera. Suscipe, s. trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis Dom. n. J. Chr. et in honorem perpetuae virginis Mariae atque omnium electorum tuorum, qui tibi placuerunt ab initio mundi: ut omnibus proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi omnes pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris. Per.

Pro defunctis: Suscipe, s. trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero pro animabus famulorum famularumque tuarum, ut eis requiem aeternam donare digneris in numero electorum tuorum, ut in illorum consortio vita perfruantur aeterna. Per.

Postea vertat se, deosculetur altare et dicat: Orate pro me peccatore etc. Et respondetur a circumstantibus: Orent etc. Et postea dicant hos psalmos . . . Collecta pro sacerdote . . . Collecta pro omnibus: Precibus etc. (Murat. tom. I. p. 92.)

In dieser Weise geformte (cf. S. 75), vom Kirchenjahre nicht beeinflusste Orationen findet man in den römischen Sacramentarien nirgends, denn sie gehören der Missa quotidiana an. Weil aber der Text des Stowe-M., wie der des Cod. Mut. diese, oder die Tagesmesse, enthält, erklärt sich daraus die Aehnlichkeit ihrer Opferungsgebete, und weil beide Missalien römischen Ursprungs sind, gibt das bereits eine Gewähr, der Oblations-Ritus der römischen Tagesmesse werde ähnlich gelautet haben. Da ferner das irische Missale die zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Rom übliche Tagesmesse enthält, offenbart sie sich ebenso, als die das Leonianum ergänzende Missa quotidiana, wie in dem Cod. Mut. die im achten Jahrhundert recitirte, zum Gregorianum gehörende römische Tagesmesse zum Vorschein kommt. Aus diesem Verhältniss der beiden Missalien zu einander ergibt sich für ihren Oblations-Ritus Folgendes. Im Wesentlichen wird er als der römische in beiden derselbe sein und der eine von dem anderen sich blos dadurch unterscheiden, dass der irische Merkmale eines höheren Alters und einer geringeren Entwicklung an sich trägt, aus dem sich der jüngere modenensische, wie aus seinem Keime, entfaltete.

4. Das Einzelne, auf das jetzt eingegangen wird, legt hierfür Zeugniss ab. Nach dem Stowe-Missale beginnt die Opferung mit einem Psalmvers. Darüber bemerkt Augustinus, ein gewisser Hilarius habe sich gegen diese in Carthago neu eingeführte Uebung heftig erklärt [1]). Zu Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts kam also die Recitation eines Psalmes bei der Opferung in Aufnahme und fand, wahrscheinlich durch Ambrosius veranlasst, in Afrika und Rom Eingang [2]). Laut dem Ordo I. gibt der Papst den Sängern ein Zeichen, zu schweigen. In Ermangelung von Sängern sprach in Irland der Priester den Psalmvers.

Nach der Niederlegung der Gaben auf den Altar betete der Priester, dem Stowe-M. gemäss, die Oration: Oblata (orat et salutat altare. Ord. rom. II.), welche dreimal wiederholt wurde. Der Cod. Mut. hat hingegen drei Orationen, eine „super sacrificium", d. h. Brod und Wein zumal, eine zweite über das Brod und eine dritte über den Wein. Hierin erkennt man die Entwicklung dieses Ritus. Aus der dreimaligen Wiederholung einer Oration bildeten sich drei verschiedene Gebete heraus, die, weil sie kein Erbe der Väter waren, sich in den einzelnen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten verschieden gestalteten. Das heutige römische Missale hat darum die genannten drei Orationen (Suscipe sancte pater, Offerimus tibi und Veni sanctificator), aber nicht nur mit anderen Worten, sondern auch in einer anderen Stellung, sofern in ihm die Oration: Super sacrificium des Cod. Mut. nicht am Anfang, sondern in der Gestalt des Gebetes: Veni sanctificator [3]) am Ende steht.

Nach dem Stowe-M. fand bei der halben Enthüllung eine Incensation mit einem kurzen Gebete statt, aus dem in dem Codex Mut. vier Orationen wurden, welche man aber nicht bei der halben Enthüllung, sondern bei der Opferung selbst verrichtete. Das römische Missale enthält sie gleichfalls, die Oration: ‚Dirigatur' jedoch erweitert [4]).

---

[1]) August. Rectract. l. 2. c. 11. p. 52. tom. I.

[2]) Der Cod. Mut. hat an dieser Stelle keine Psalmen. Wahrscheinlich war es in Modena üblich, dieselben nach den Oblationsgebeten zu recitiren, wo sie der Codex auch anführt. Jeden Zweifel an der Psalmodie während der Gregorianischen Oblation schlägt das Gregor. Antiphonar nieder.

[3]) Das Stowe-M. (Moel Caich) hat diese Oration als dreimal zu wiederholende bei der Semidiscopertio. Die zwei weiteren Gebete des römischen Missale (‚Deus qui humanae substantiae' und ‚In spiritu humilitatis') sind spätere Zusätze, wie der Psalm ‚Lavabo' bei der Handwaschung.

[4]) Abgesehen von Tertullian und Origenes, sagt Ambrosius über die Beräucherung des Altares: Utinam nobis quoque adolentibus altaria et sacrificium deferentibus assistat angelus. Ambros. expositio evang. sec. Luc. l. 1. n. 28. p. 22 (742). tom. IV.

Der Incensation folgt im Cod. Mut. die Oration: Ad offerenda munera, in dem Stowe-M. das Augmentum. Beide Gebete beschäftigen sich mit dem Opfer zur Heiligung der Gläubigen, während die vorhergehende, dreimal wiederholte (in drei Gebete zerlegte) Oration sich auf die Heiligung des Opfers Christi bezieht. (cf. S. 73.) In dem römischen Missale hat dieses Gebet für die Gläubigen durch die Oration: ‚Suscipe sancta trinitas' Ausdruck erhalten, das mit der genannten Oration des Cod. Mut. und dem Augmentum des Moel Caich in dem Stowe-Missale grosse Verwandtschaft hat.

Im 7. oder 8. Jahrhundert kam die Aufforderung des Priesters: ‚Orate fratres' hinzu, an welche sich in dem Cod. Mut. ein Gebet, sodann Psalmen und schliesslich die „Collectio pro omnibus" anreihte, welch' letztere wahrscheinlich die Secret der Missa quotid. damals vertrat. In dem Stowe-M. fehlt die Secret gänzlich. Es lässt sich vermuthen, Damasus habe sie blos in die Officia propria aufgenommen, und deshalb sei sie, zur Zeit des Papstes Cölestinus, noch nicht in der Missa quotid. gestanden.

Wenn man nun erwägt, die von Patricius nach Irland gebrachte Messe, deren durch die erste Hand gefertigte Abschrift in das sechste Jahrhundert fällt, begriff einen Oblationsritus in sich, der mit der römischen Tagesmesse des Codex Mut. wesentlich übereinstimmt und dessen Differenzen die naturgemässe Entwicklung verursachte, so widerspricht diesem die Annahme, „die Oblationsgebete erwähne noch kein liturgischer Schriftsteller des früheren Mittelalters und die römische Kirche habe dieselben jedenfalls zur Zeit Innocenz III. noch nicht gehabt." [1])

Die Ursache aber, warum die mittelalterlichen Liturgiker dieser Gebete nicht gedenken, liegt darin, dass sie in ihren Schriften die römischen Sacramentarien und Ordines erklären, welche die Missa quotidiana nicht enthalten.

Man wird entgegnen, das Gregorianische Sacramentar, das sie benützen, enthält blos die Worte: Deinde offertorium et dicitur oratio super oblata. Ich gebe zu, diese Rubrik konnte sie verleiten, die Opferung blos auf das Gebet der Oratio oder Secret zu beschränken. Allein bei der knappen Fassung des Gregorianischen Ordo missae ist unter dem Worte ‚Offertorium' ein Ritus zu verstehen, zu dem, als solchem, auch Gebete gehören. Wie der Papst einfach das Wort ‚Introitus' gebraucht ohne die Erklärung, er habe aus einer Antiphon und einem Psalm bestanden, so bedient er sich auch des Wortes ‚Offertorium' ohne Angabe seines Ritus. Zu seiner Zeit machte die Missa quotidiana solche Zusätze überflüssig, denn aus ihr wusste Jeder, wie das Wort ‚Offertorium' zu verstehen sei. Und doch, wird man

[1]) Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II. S. 160.

einwerfen, nimmt er den ganzen Canon aus der Tagesmesse auf. Allerdings; weil er durch Gregor Aenderungen erfahren hatte, welche die römische Tagesmesse vor ihm nicht kannte. Dasselbe gilt von der Präfation. (cf. §. 20). Die wenigen Worte Gregor's („Deinde Offertorium, et dicitur oratio super oblatam") über den Oblations-Ritus bezeugen hingegen, dass er denselben nicht geändert hat. Wäre es geschehen, so würde er ihn in der neuen Gestalt ebenso in sein Sacramentar aufgenommen haben, wie die Präfation und den Canon.

§. 39.

Canon actionis.

Unter dieser Ueberschrift enthält das Tommasische Sacramentar die Gebete und Handlungen der Messe, welche das heutige römische Missale von dem Sursum corda und der Präfation bis zum Pater noster, Libera nos, quaesumus, Pax Domini sit semper vobiscum in sich schliesst. In dem Gerbertschen Gelasianum erstreckt sich dieser Messtheil gleichfalls von Sursum corda bis Pax Domini sit semper vobiscum (p. 232). Er besitzt aber, in Uebereinstimmung mit dem Gregorianum, keine Aufschrift. Dasselbe gilt von dem Menardschen Sacramentar. Ohne Aufschrift mit ‚Sursum corda' beginnend, fügt es jedoch am Schlusse, wie das Gregorianum dem Pax Domini etc., die Worte bei: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. (p. 5.) [1]).

Ueber die Aufschrift des dritten Buches des Tommasischen Gelasianums wurde bereits bemerkt, dass wir die Worte derselben: „Cum Canone" für unecht halten. Auch in der obigen Aufschrift: ‚Incipit Can. act.' scheint das Wort Canon verdächtig. Das Wort Actio war hingegen in späterer Zeit nicht mehr gebräuchlich, weswegen wir vermuthen, die ursprüngliche Aufschrift lautete: Incipit actio. In der ersten Scrutinien-Messe des Tommasischen Gelasianums heisst es zwar: Infra Canonem, ubi dicis: Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum etc. und

[1]) Weil in dem Gerbert'schen Sacramentar dem Canon die täglichen Messen mit der Aufschrift: ‚Incipiunt orationes cotidianis diebus ad Missam cum canone' vorhergehen, so erkennt man leicht die später verändernde Hand. In dem Tommasi'schen Gelasianum gehen nämlich die sechszehn sonntäglichen Messen vorher, und folgen die täglichen nach. Weil jedoch in dem Gerbertschen Missale diese sechszehn Sonntagsmessen den Sonntagen nach Pfingsten zugetheilt sind, stellte es die täglichen Messen dem Canon, mit Beifügung der obigen Worte: Ad missam cum Canone, voran. Dem Menard'schen Sacramentar kommt bezüglich der obigen Aufschrift keine Bedeutung zu, weil es wörtlich dem Gregorianum folgt.

dann nach Schluss dieses Gebetes: Item infra Action. Hanc igitur oblationem etc. (p. 522.) Allein deutet schon die letztere Aufschrift: Item etc. darauf hin, dass auch in der ersten ursprünglich statt: ‚Infra Canonem' ‚infra Actionem' stand, so bezeugt dieses die mit der Tommasischen übereinstimmende Gerbertsche Scrutinien-Messe ausdrücklich, welche vor ‚Memento Domine etc.' die Aufschrift: ‚Infra Actionem' besitzt, nach diesem Gebete und vor der Oration: Hanc igitur obl. aber die Abkürzung ‚Reg.' [1]) enthält.

Das Wort ‚Actio' für die in Rede stehenden Bestandtheile der Messe ist Gelasius geläufig. Den Presbytern verbietet er ohne Erlaubniss des Bischofes „vel orationis vel actionis sacrae suppetere" [2]), Worte, die er durch den Satz: Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur [3]) erklärt. Im Unterschied von ‚oratio' ist demnach ‚actio sacra' der Theil der Messe, in welchem das Opfer vollzogen wurde [4]).

Die Spendung und der Empfang der Eucharistie gehörte so wenig zur Actio, dass das Tommasi'sche (p. 698), wie das Gerbert'sche Sacramentar (p. 238) den Worten: Pax Domini etc. die Rubrik folgen lässt: Post haec commonenda est plebs pro jejuniis Quarti, Septimi et Decimi mensis temporibus suis, sive pro Scrutiniis, vel Aurium apertione, sive orandum pro infirmis, vel adnunciandum natalitia Sanctorum. Post haec communicat sacerdos cum Ordinibus sacris cum omni populo. Der von den Kirchenvätern des dritten, wie vierten Jahrhunderts so oft erwähnte Unterschied zwischen der Opferhandlung und Abendmahlsfeier (cf. §. 53.) erhält durch die Ankündigung der Feste, Quatember etc. an diesem Orte seine volle Bestätigung. Man kann auch nicht entgegnen, diese Rubrik sei ein späterer Zusatz, denn sowohl das Leonianum (Mens. Sept. n. 1. p. 410. n. 8. p. 416) [5]), als das Gelasianum (l. 1. n. 82. p. 602) enthält die

---

[1]) Diese Abkürzung mag ein Schreibfehler statt Rep. (scilicet repetitur ut supra) sein.

[2]) Gelas. epist. 14. n. 6. p. 365. Thiel bemerkt dazu: Hic sacrae actionis nomine corporis et sanguinis Christi intelligitur sacrificium, quod et vocabulo agenda enuntiatur in his concilii Carthaginensis II. can. 9: Quisquis presbyter inconsulto episcopo agenda in quolibet loco voluerit celebrare, ipse honori suo contrarius exstitit. p 365 not. 50.

[3]) Gelas. tract. 3. n. 14. p. 541.

[4]) Das Leonianum nennt auch die ganze Messfeier actio. Die Präfation der Heiligen Adauctus et Felix beginnt: Quamvis enim semper in in tui gaudeamus actione mysterii p. 401. 2.

[5]) Hac hebdomade nobis Mensis decimi sunt recensenda jejunia. Quapropter fidem vestrae dilectionis hortamur, ut eadem IV et VI feria solitis processionibus exsequentes, Sabbatorum die hoc ipsum Vigiliis so-

Admonitio, oder Invitatio plebis, oder Denunciatio jejuniorum IV. VII. X. Mensis und zwar in Gebetsform, weswegen sie in der Messe vorgetragen werden konnte. Die Rubrik enthält also blos die neue Angabe, dass es vor der Communion in der Messe geschah und dieser Ort ist durch die citirten Angaben der Kirchenväter hinlänglich indicirt.

Ferner erkennt man aus dem Vorausgehenden, dass in dem fünften und sechsten Jahrhundert der Canon oder die Oratio mit ‚Sursum corda' begann und deshalb die heutige Präfation in sich schloss. Das ist die Uebung der ersten vier Jahrhunderte, in welchen das Dankgebet in derselben Weise anfing. Das jetzige römische Missale beginnt hingegen den Canon Missae mit der Oration: Te igitur clementissime pater, nach der Präfation und dem Trisagion. In dieser Beziehung steht es mit dem Stowe-M. im Einklang: eine Neuerung, die vor dem achten Jahrhundert nicht vor sich ging. Denn selbst Walafrid Strabo (806—849) gebraucht vorherrschend das Wort Actio statt Canon und hält es darum für nothwendig, die Bedeutung des letzteren Wortes seinen Lesern zu erklären[1]).

Was das Wort ‚Actio' betrifft, so bezeichnet es den Theil der Messe, in welchem das Opfer vollzogen (conficere) wurde. Weil Christus selbst sagt: Hoc facite in meam commemorationem, ist die Consecration die ‚actio' katexochen. Augustinus drückt dieses in den Worten aus: Quae aguntur in precibus sanctis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. (Mone S. 95.) Uebrigens bezieht sich die Actio nicht blos auf die Consecration, sondern auf die Opfergebete des Canons überhaupt. Dem Memento der Lebenden folgt nämlich nicht nur in dem heutigen römischen Missale, sondern auch in dem Gelasianum (und zwar in dem letzteren über den Gebeten Communicantes und Haec igitur oblat. l. 1. n. 45. p. 572)[2]) die Aufschrift: Infra actionem; item intra action. In dem alten Canon standen die Memento, Communicantes und Hanc igitur oblationes in einem engeren Zusammenhange, als in dem heutigen, deshalb mag die Aufschrift bald diesem, bald jenem von diesen Gebeten beigefügt worden sein.

---

lemnibus expleamus: quatenus apostolicis suffragantibus meritis, propitiationem Dei nostri perseverantia debitae servitutis obtineat. Per etc. Leonian. p. 416.

[1]) Walafridi Strab. de rebus ecclesiasticis. c. 22. p. 948 u. 950. Migne. An der letzten Stelle bemerkt er: Actio dicitur ipse canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica. Canon vero eadem actio nominatur, quia in ea est legitima et regularis sacramentornm confectio.

[2]) In den Scrutinienmessen desselben steht die Aufschrift: Infra Canonem über der Oration: Memento Domine famulorum und sogleich über der nächst folgenden Oration: Hanc igitur oblat.: Item intra actionem p. 522.

Jetzt besitzt sie blos die Oration Communicantes [1]). Die Ursache dessen scheint darin zu liegen, dass ‚Actio' in erster Linie die eigentliche Opferhandlung (Consecration), dann aber auch die mit ihr verbundenen Opfergebete bezeichnet. Das ‚Communicantes' gehört jedoch nicht zu den Opfergebeten im strengen Sinne, sondern in demselben wird das Andenken der Heiligen geehrt und ihre Fürbitte angerufen; darum eignet sich für diese Oration die Aufschrift: ‚Infra actionem'.

Endlich bezeichnete man den jetzt Canon genannten Messtheil mit dem Worte „Precem". Papst Innocenz I. sagt in dem Briefe an Decentius: Antequam precem sacerdos faciat; eine Stelle, auf die wir zurückkommen. Papst Vigilius (537—555) redet von dem Gebete Canonicae precis und Gregor I. versteht unter diesem Worte dasselbe, wenn er schreibt: Orationem dominicam mox post precem dicimus. Ebenso wird man in der im Leonianum und Gelasianum üblichen Aufschrift: Orationes et preces, die Preces auf die Gebete des Canons, die Orationes aber auf die übrigen Messgebete beziehen dürfen.

§. 40.

Präfation.

Die Beschaffenheit dieses liturgischen Gebetes bis in das vierte Jahrhundert zu verfolgen und darzustellen, hält schwer, weil im Abendlande aus dieser Zeit keine Sacramentarien vorhanden sind und die der folgenden Jahrhunderte nicht nur Abkürzungen, sondern durch den Einfluss des Kirchenjahres, auch bedeutende Veränderungen erfahren haben.

Einigen Ersatz für diesen Mangel leisten Bruchstücke und Anklänge an das alte Dankgebet in den Sacramentarien der folgenden Jahrhunderte. Die erste Stelle gebührt dem römischen Leonianum in Verbindung mit einem Ausspruche des Papstes Leo I., welcher sagt: Semper quidem dilectissimi, „misericordia Domini plena est terra" (psl. 132. 5), et unicuique fidelium ad colendum Deum ipsa rerum natura doctrina est, dum coelum et terra, maria et omnia quae in eis sunt, bonitatem et omnipotentiam sui protestantur auctoris et famulantium elementorum mirabilis pulchritudo, justam ab intellectuali creatura gratiarum exigit actionem [2]). Fordert die Betrachtung der Schöpfung alle vernünftigen Geschöpfe auf, Gott zu verherrlichen, so gilt dieses um so mehr von den Gläubigen. An sie sind diese Worte zunächst

---

[1]) Uebrigens ist zu beachten, dass dieses auch in dem Gelasianum l. 1. n. 3. 4. 12. 88. 98. geschieht.

[2]) Leo serm. 43. de Quadrag. VI. n. 1. p. 180 Lugd.

gerichtet. Wollte Leo ferner den bei der Predigt Anwesenden nicht etwas Unverständliches sagen, so setzen die Worte: „die Schönheit der dienenden Elemente fordern zum Dank auf", ein den Gläubigen bekanntes Gebet voraus. Ein solches war das Dankgebet, das sie von den Tagen des Clemens Rom. an in der heute sogenannten Präfation hörten, auf die darum der Papst in den citirten Worten anspielt. Da jedoch ein so beschaffenes Dankgebet in den Fest-Officien zu seiner Zeit nicht mehr recitirt wurde, muss es in der römischen Tagesmesse geschehen sein, so dass die citirten Worte für sie Zeugniss ablegen.

An diese Präfation erinnern auch die beiden nachfolgenden Präfationen des Leonianischen Sacramentars [1]). Vere dignum. Quoniam licet immensa sint omnia, quae initiis humanae sunt collata substantiae, quod eam scilicet crearis ex nihilo, quod tui dederis cognitione pollere, quod cunctis animantibus summae rationis participatione praetuleris, quod tota mundi possessione ditaris, longe tamen mirabiliora sunt opera, ut terrenam mortalemque materiam non solum vivificaris exstinctam, sed effeceris et divinam. Per etc. (Leon. Mense April. n. 23. p. 303). Ferner: Vere dignum. Majestatem tuam suppliciter exorantes, ne perire patiaris, quibus tanta remedia providisti, et collata praesidia non ad cumulum reis damnationis eveniant, sed potius ad effectum salvationis accedant. Per. (l. c. Apr. n. 14. p. 297.)

Wie die citirten Parallelstellen zeigen, umfassen die beiden Leonianischen Präfationen, allerdings sehr gedrängt und abgekürzt, einen grossen Theil des Dankgebetes der apostolischen Liturgie. Desgleichen stimmen sie mit der im §. 86 zusammengestellten Präfation der Mone'schen Messen überein. Selbst der etwas auffällige Ausdruck des Leonianums „mortalemque materiam" etc. findet sich in der sechsten Mone'schen Messe in den Worten: Materiamque mortalem luto solubili congregatam filio tuo aeternitatique donasti (l. c. p. 28). Andererseits hebt die Leonianische Präfation in dem Satze: Longe tamen mirabiliora etc. den Unterschied zwischen der natürlichen und christlichen

[1]) Die Parallel-Stellen aus dem Dankgebet der Ap. Const. (l. 8. c. 12) lauten: „Doch nicht nur die Welt hast du erschaffen, sondern auch den Menschen und ihn zum Schmucke der Welt gemacht . . . Du hast ihm das Gesetz eingeboren, damit er innerlich und durch sich die Keime der Gotteserkenntniss besitze . . . Gerecht hast du den Verächter (deines Gebotes) aus dem Paradiese verstossen, gütig hast du ihn nicht gänzlich verachtet, denn dein Geschöpf war er, das du über die Creatur gestellt hast . . . Nach dem Naturgesetz, nach dem geschriebenen Gesetze, nach den prophetischen Unterweisungen, nach der Aufsicht der Engel . . . ist er (der Sohn Gottes) Mensch geworden . . . hat dich, seinen Gott und Vater der Welt, gnädig gemacht und Alle von dem auf ihnen liegenden Zorne befreit."

Offenbarung hervor, wie das schon Basilius und Augustinus [1]) mit Rücksicht auf die Verherrlichung Gottes im Dankgebete gethan haben, woraus man sowohl den Grund ihres abgekürzten Verfahrens, als den Einfluss der Messreform auf die Präfation erkennt. Von da an bezieht sie sich hauptsächlich auf die Mirabiliora opera, durch welche der Mensch erlöst und geheiligt wurde.

Ein zweites, den römischen Ritus repräsentirendes Missale ist das irische, und man wird nicht fehlen, wenn man in dem Eingang seiner von Moel wiederhergestellten Präfation (S. 50) ein Bruchstück der römischen aus dem vierten Jahrhundert erblickt. Auch Grisar scheinen in dieser Präfation Spuren des höchsten Alterthums vorhanden zu sein, für die er sich auf die apostolischen Constitutionen (l. 8. c. 12) beruft [2]). Verbindet man sodann den Eingang dieser Präfation mit den angegebenen Worten des Papstes Leo I. und des nach ihm benannten Sacramentars, so erhält man ein Bild von der römischen Messpräfation des vierten Jahrhunderts, das mit dem der des ganzen Erdkreises in dieser Zeit im Einklang steht.

Noch vollständiger wird dieses Bild durch Verwendung der gallicanischen und spanischen Missalien zu diesem Zwecke. Hier drängt sich jedoch sogleich die Frage auf, dürfen diese Bücher auch zur Erklärung und Reconstruction des römischen Ritus verwendet werden? Folgende Gründe geben eine bejahende Antwort. Erstens war die Liturgie vor dem Ende des vierten Jahrhunderts in der ganzen katholischen Kirche die eine apostolische und darum auch die der Römer, Gallier und Spanier. Zweitens lehren diese Uebereinstimmung mit der Einen katholischen Liturgie die Bruchstücke, welche sich in den gallicanischen und spanischen Missalien noch erhalten haben, die mit den römischen übereinstimmen. Drittens schreibt Papst Innocenz, sämmtliche abendländische Kirchen seien von Petrus und seinen Nachfolgern gegründet, weswegen die (liturgischen) Ueberlieferungen von Allen unverändert zu beobachten seien [3]). Das Verbot, dem römischen Ritus etwas Neues oder Fremdes aufzuzwingen (superduci), setzt aber voraus, der vor dem Jahre 416 in Italien, Gallien, Spanien etc. übliche Ritus habe, wenn auch nicht wörtlich, so doch den Grundzügen nach, mit dem römischen übereingestimmt. Denn Innocenz I. lebte in einer Zeit, die ihm, dem Oberhaupte der Kirche, die Kenntniss der gallischen und spanischen Liturgie nicht nur ermöglichte, sondern

[1]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 135 u. 466. Note.

[2]) Grisar, Zeitschrift für kathol. Theologie S. 13 u. 17.

[3]) Ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum. Innoc. epist. 25 ad Decent. n. 2. p. 606. Schoen.

nahe legte. An der Uebereinstimmung der römischen Präfation mit der der genannten Kirchen ist deshalb um so weniger zu zweifeln, als dieser Messtheil zu denjenigen gehört, von welchen die ganze Handlung den Namen ‚Eucharistie' erhielt. Nach meiner Ansicht darf man sich darum auf die ältesten Präfationen dieser Missalien zur Reconstruction der alten römischen Präfation berufen [1]).

2. Von den kirchlichen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts ist meines Wissens der Einzige, welcher einiges über die römische Messe und ihre Präfation berichtet, Marius Victorinus. In Afrika geboren, lehrte er viele Jahre in Rom so ruhmreich Rhetorik, dass man ihm auf dem Forum eine Statue errichtete. Im hohen Alter, vor dem Jahre 361, wurde er Christ. Wie lange er als solcher noch lebte, ist unbekannt. Seine Aussagen über das Gebet dürfen nicht nur wegen seines langen Aufenthaltes in Rom auf den Gottesdienst in dieser Stadt bezogen werden, sondern auch deshalb, weil er Worte aus einem griechischen Messgebete (cf. S. 5) citirt, und im Abendlande um das Jahr 360 das eucharistische Opfer wohl nirgends, als in der einen oder anderen Kirche dieser Stadt, in griechischer Sprache celebrirt wurde.

Marius unterscheidet, ähnlich wie Augustinus, die Gebetsart Obsecratio von der Oratio, indem er sagt: „Distantiam (Unterschied beider) puto istam esse, ut oratio sit, et cum laudes Dei dicimus et cum enarramus magnalia ejus et cum gratias agimus et cum alia hujusmodi. Obsecratio vero est, quando Deum oramus vel propter veniam et peccata nostra, vel propter gratiam, ut nobis praestet" [2]). Die Oratio erscheint hier als ein an Gott gerichtetes Lob- und Dankgebet, in welchem seine Grossthaten erzählt werden [3]). Dieses Enarrare erhält seine volle Bedeutung, wenn man es mit der Narratio des h. Augustinus in der Schrift „De catechizandis rudibus" (c. 6.) in Zusammenhang bringt. Augustinus versteht nämlich unter Narratio die Erzählung der Wunderwerke Gottes in der Schöpfung, Erlösung und Führung (Vorsehung) der Menschen. Marius verbindet denselben Begriff mit diesem Worte, wie das Magnalia ejus lehrt. Demnach fand in dem römischen Gottesdienst ein Gebet statt, in

---

[1]) Um Wiederholungen zu vermeiden, wird auf §. 20. 40. 79. 86. 96. 125 verwiesen.

[2]) Marius Vict. in ep. ad Eph. l. 2. v. 18. p. 1292. Mig. t. 8.

[3]) In derselben Weise fasst es Hilarius, der Zeitgenosse des Marius, c. §. 79. Die sechs Bücher De sacramentis erklären die paulinische Oratio durch den Psalmvers: Quam admirabile est nomen tuum in universa terra. l. c. l. 6. n. 25. p. 246 mit der Bemerkung: Oratio laudem debet habere Dei. l. c. n. 22. p. 245.

welchem Gott für die Schöpfung, Vorsehung und Erlösung gedankt und er gelobt wurde. Wie die Geschichte der Liturgie lehrt, wurde ein solches Lob- und Dankgebet von den Tagen der Apostel an in der Messe an dem Orte recitirt, den jetzt die Präfation einnimmt, so dass Marius durch die citirten Worte die römische Präfation nach der Mitte des vierten Jahrhunderts kennzeichnet[1]).

3. Der Priester begann sie, nach Augustinus, mit: ‚Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias agamus D. D. n., Dignum et justum est', und recitirte sie, wie auch aus Hilarius zu erkennen ist (cf. §. 79), in hymnenartigen Worten; ein Gewand, welches sie schon in den Tagen Justins kleidete. Zudem bestätigen die Worte ‚Vere dignum', welche vor den Leonianischen Präfationen stehen, das Zeugniss des Augustinus. ‚Vere' setzt nämlich ein vorhergehendes ‚Dignum et justum est' und dieses ‚Gratias agamus D. D. n.' voraus. Auf ‚Sursum corda' deutet aber Leo I. hin[2]).

Diesem Eingange folgte in dem alten Dankgebete Dank und Lob Gottes an sich, wie für die Schöpfung, Vorsehung und Erlösung, an deren Stelle von dem Ende des vierten Jahrhunderts an in den römischen Sacramentarien Gott gedankt und gelobt wird für die Geheimnisse, die man an den betreffenden Festen feierte, wie für die Heiligen, welche Gott so hoch begnadigte. Der schöne und wahre Gedanke, dem Kirchenjahre in den Messgebeten Ausdruck zu verleihen[3]), drängte ebenso dazu, als er eine in den Zeitverhältnissen liegende Entwicklung und Fortbildung des alten Dankgebetes verursachte[4]).

Das alte Dankgebet leitete durch kurze Antithesen auf die Consecration über, in der reformirten Präfation endigt die Einschaltung gewöhnlich mit: ‚Per Christum', worauf das Trisagion folgt. Nicht selten schliessen jedoch schon die Eingangsworte der Präfation mit: ‚Per Christum' und dann endiget die denselben folgende Einschaltung mit: ‚Et ideo cum angelis etc.' In dem Leonianum herrscht die Formel: ‚Per quem (Christum) majestatem tuam laudant angeli etc.', in dem Gelasianum die: ‚Et ideo etc'. vor.

---

[1]) Marius sagt selbst, er habe diese Schrift unter Kaiser Constantius († 361) abgefasst. Advers. Arium l. 2. n. 9. p. 1096. t. 8. Mig.

[2]) Dignum est nobis erectis sursum cordibus divinum adorare mysterium, ut quod magno Dei munere agitur, magnis ecclesiae gaudiis celebretur. Leo serm. in nativ. Domini. II. n. 1. p. 71. Die dritte Gelasianische Weihnachtspräfation schliesst: ut quod magno Dei munere geritur, magnis ecclesiae gaudiis celebretur. (p. 495). Wer die Damasianischen Weihnachts-Präfationen mit ihren Schriftcitaten kennt, wird kaum zweifeln, dass die gelasianische Präfation von Leo I. verfasst ist.

[3]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. §. 93.

[4]) Probst l. c. §. 106.

§. 41.

Trisagion und Diptychen.

Der erste Theil des Dankgebetes, der Gott für die Wohlthaten der Schöpfung und Vorsehung dankte (Präfation), schloss mit dem Dreimal-Heilig [1]). In demselben steigert sich der Dank der Präfation zu dem von der himmlischen und irdischen Creatur zumal dargebrachten jubelnden Preise Gottes. Wie die Präfation zuerst Gott „dankt wegen seiner grossen Glorie" und sodann für die Wohlthaten der Schöpfung: so auch das concentrirte Dankgebet oder Trisagion. In dem dreimaligen Sanctus wird die Heiligkeit des dreieinigen Gottes, der Inbegriff seiner unendlichen Vollkommenheit, in den Worten: Himmel und Erde etc. die Offenbarung derselben in der Schöpfung und vorzüglich in der Menschwerdung gepriesen. Denn durch die Erscheinung Christi im Fleische wurden die Worte: „Voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit" erfüllt. Christus bleibt aber in der Eucharistie auf Erden gegenwärtig, deshalb rufen die Heiden in der Kirche (die aus den Heiden gesammelte Kirche) dem das Dreimal-Heilig zu, welchem die Juden ehemals dreimal „Kreuzige ihn" zugerufen haben [2]). Die Aufgabe, den in der Eucharistie gegenwärtigen Jesus zu preisen, hat hauptsächlich der letzte Satz [3]) dieses Hymnus: Hochgelobt, der kommt im Namen des Herrn. Hosanna etc. Hieronymus bemerkt zu der Schriftstelle: „Die Schaaren, welche vorausgingen und nachfolgten, riefen: Osanna dem Sohne Davids, gelobt etc., das beiderseitige Volk, sowohl die, welche vor dem Evangelium, als nach demselben an den Herrn geglaubt haben, loben mit einstimmigem Bekenntnisse Jesus" [4]). Ohne Zweifel spielt er damit auf das Osanna des Trisagion an. Dasselbe, zusammengesetzt aus osi (rette) und dem unübersetzbaren Ausrufe anna [5]), bedeutet, dass die Ankunft Christi das Heil der Welt sei, weswegen die Worte folgen: Gelobt, der kommt im Namen des Herrn. Weil sich diese Ankunft endlich in der Consecration erneuerte, denn die Priester erbitten in der Eucharistie die Ankunft des Herrn [6]), gingen ihr diese Worte voran.

---

[1]) Die Griechen nennen diesen Hymnus hymnus triumphalis, *ἐπινίκιος*, das Gloria in excelsis Deo aber *ὕμν. ἀγγελικός*. Ausser diesen beiden besitzen sie den *ὕμν. τρισάγιος* und *χερουβικός*. Das ist die von bewährten Auctoren gemachte einfache Unterscheidung, obwohl Manche die Beziehungen verwechseln. Goar p. 117. n. 125.

[2]) Ephr. paran. ad poenit. 40. p. 498. a.

[3]) Die clementinische, alexandrinische (griechische, wie koptische) und römische (sacram. gregorianum) Liturgie besitzt denselben nicht.

[4]) Hieronym. im Matth. l. 3. c. 21. 9. p. 161.

[5]) Hieronym. epist. ad Damas. n. 4 u. 5. p. 67.

[6]) Hieronym. in Soph. c. 3. 7. p. 721.

Deswegen sollte das Trisagion in jeder Messe recitirt werden und die Synode von Vaison (a. 529) trat der Uebung jener, welche es in der Frühmesse, wie in den Fasten- und Requiemsmessen ausliessen, durch einen eigenen Canon entgegen [1]).

2. In dem zweiten Abschnitte der Präfation folgte Dank und Preis für die Menschwerdung des Logos und alles das, was er gethan und gelitten, um die Menschen zu erlösen. In kurzen Antithesen wird der Richter der Welt, der verurtheilt wurde, verherrlicht etc. etc. Dieser Passus scheint, wie der vorausgegangene, in allen Liturgieen in ähnlicher Weise vorgekommen zu sein. Von da an unterscheidet sich hingegen die morgenländische Liturgie (mit Ausnahme der alexandrinischen) von der abendländischen. Im Orient reiht sich an die Erwähnung der Thatsachen aus dem Leben Jesu unmittelbar die Consecration an; im Occident werden hingegen, zwischen jener und dieser, Fürbitten (Memento) verrichtet.

Was mag der Grund dieser Veränderungen gewesen sein? Durch die Reform wurde in der ganzen Kirche das Dankgebet bedeutend abgekürzt, und da der letzte Theil desselben des Leidens Christi in kurzen Antithesen gedachte, bildeten sie den sachgemässen Uebergang zu der Consecration, welche mit den Worten begann: In der Nacht vor seinem Leiden. Durch die Reform schloss hingegen das römische Dankgebet (Präfation) mit dem Trisagion, dem darum die Consecration unmittelbar gefolgt wäre. Weil jedoch der Uebergang von dem Dreimal-Heilig zu der Erneuerung des Opfertodes Christi zu unvermittelt erschien, drängte man jene Antithesen in die Oration: Benedictus zusammen, welche das irische (S. 77) und gallische Missale enthält. Dasselbe allein genügte jedoch nicht vollständig, deshalb verlegte die römische Kirche zugleich die nach der Consecration verrichteten Fürbitten zwischen Trisagion und Consecration und verband mit ihnen, oder der Anempfehlung der Opfernden, die der Gaben selbst, durch die Bitte, sie in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln. Damit war ein Uebergang vom Trisagion zur Consecration hergestellt, wie die durch das abgekürzte Dankgebet entstandene Lücke ausgefüllt. Diese Verlegung der Fürbitten (Memento) empfahl sich aus den angegebenen Gründen, und konnte, da sie die alte Liturgie nicht alterirte, ohne Anstoss zu erregen, leicht vollzogen werden. Die Anempfehlung der Opfergaben, welche die Fürbitten einleiteten, setzt sich aber in den Gebeten: Hanc igitur obl. und Quam oblationem fort und bereitet unmittelbar auf die Consecration vor, wodurch die Oratio: ‚Benedictus' ausfiel. Papst Innocenz I. bemerkt, ehe der Priester

[1]) Ut in omnibus missis sive matutinis, sive quadragesimalibus, vel quae in defunctorum commemorationibus fiunt, semper sanctus, sanctus, sanctus, eo ordine quo ad missas publicas dici debeat. can. 3.

den Canon bete, soll er zuvor die Opfergaben anempfehlen, um dadurch den Mysterien den Weg zu bahnen (cf. S. 148). Damit bestätigt der Papst die Annahme, die Oration: ‚Te igitur' habe die Stellung zu Anfang des Canon erhalten, um den Uebergang vom Trisagion zur Consecration zu vermitteln.

3. In den Fürbitten wurde für die Kirche und die Gläubigen im Allgemeinen, für Manche aber auch namentlich gebetet. Der Diacon las die Namen der Betreffenden aus den Diptychen oder Tafeln ab, die aus doppelt gefaltetem Pergament oder Papier bestanden und häufig eine Decke aus Elfenbein oder anderen kostbaren Stoffen hatten Auf dem einen Blatte standen die Namen der Lebenden, auf dem anderen die der Verstorbenen.

Die Diptychen der Lebenden enthielten die Namen des Patriarchen, Metropoliten, Ortsbischofes und der Ersten unter den Clerikern; auch auswärtige Bischöfe wurden genannt. Weil Acacius den Namen des Papstes aus den Diptychen von Constantinopel strich, stand er schon vor dem Jahre 470 in denselben [1]). Ferner enthielten sie die Namen der Kaiser und Fürsten, der Kaiserin und kaiserlichen Kinder. In den Briefen des Papstes Hormisdas wird wiederholt der Gebete für den Kaiser und die Kaiserin gedacht [2]), so dass wahrscheinlich zu Anfang des 6. Jahrhunderts auch die Kaiserin commemorirt wurde. Dasselbe geschah den ersten Magistratspersonen und jenen gegenüber, welche sich durch Opfergaben auszeichneten, auf ihren Besitzungen Kirchen erbauten [3]), oder aus einem anderen Grunde namentlich zu erwähnen waren.

Das Gebet für die Verstorbenen in der Messe bezeugen unzweideutig Cyrill und Augustinus. Nach Chrysostomus beruht es auf apostolischer Anordnung [4]). Unerlässliche Bedingung war aber, dass sie als Glieder der katholischen Kirche starben.

Das Einschreiben in die Diptychen war nicht nur eine Auszeichnung, an die sich selbst Eitelkeit anhängte [5]), sondern auch ein Beweis für die Kirchengmeinschaft. Athanasius führt zu Gunsten der Rechtgläubigkeit des Dionysius an, dass sein Andenken bis zur Stunde mit den Vätern geschehe und geschrieben sei [6]). Bekannt sind in dieser Beziehung die Verhandlungen über

---

[1]) Uebrigens folgt hieraus für den Primat wenig, denn nach Augustin wurden die Namen der apostolischen Kirchen mit ihren Bischöfen abgelesen. Epist. 53. n. 3. p. 161. epist. 52. n. 3. p. 158.

[2]) Hormisd. epist. 67. n. 2. p. 864. Thiel.

[3]) Chrysost. in acta apost. hom. 18. n. 5.

[4]) Chrysost. in Philipp. hom. 3. n. 4.

[5]) Nunc publice recitantur offerentium nomina et redemtio peccatorum mutatur in laudem. Hieronym. in Jerem. 11. 15. p. 921.

[6]) Athan. de sent. Dionys. t. 1. n. 3. p. 403.

Chrysostomus [1]). In Scampina (in dem jetzigen Albanien) wurde in der Messe kein dem Glauben entfremdeter Name recitirt, wohl aber der des Papstes Hormisdas [2]). Die Namen des Acacius und aller ihm zustimmenden Bischöfe wurden hingegen aus den kirchlichen Diptychen gestrichen [3]) und die Berichterstatter hoffen, es werde dieses auch in jenen Kirchen geschehen, die nicht in Allem mit dem apostolischen Stuhle übereinstimmen [4]).

§. 42.

Oration: Te igitur und Memento.

Ueber den Anfang unseres heutigen, mit der Oration: ‚Te igitur' beginnenden Canons, welchen die Schriftsteller des fünften Jahrhunderts meistens ‚precem' nannten (S. 140), äussert sich Papst Innocenz I. (401—417) in einer für die Kenntniss desselben bedeutungsvollen, aber wegen der Arcandisciplin etwas dunkel gehaltenen Stelle. Er schreibt nämlich an den Bischof Decentius von Eugubium: „Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere" [5]). Das gibt nicht nur Aufschluss, warum er sich so reservirt über den Messritus ausdrückt, sondern berechtigt auch den Interpreten seiner Worte, mehr hinter denselben zu suchen, als sie auf den ersten Blick zu sagen scheinen.

Der genannte Bischof berichtete dem Papste, Einige lesen die Namen (Diptychen mit den Memento) vor dem Canon (ante precem) oder vor der Präfation, die damals zum Canon gehörte, und bittet denselben um Aufschluss. Innocenz antwortete ihm über diesen vom römischen Ritus abweichenden Gebrauch: „De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendat, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria

---

[1]) Socrates bemerkt, Bischof Atticus von Constantinopel habe, um die Spaltung der Johanniten (Anhänger des Chrysost.) beizulegen, befohlen, das Andenken des Johannes in den Gebeten zu feiern, wie dieses den anderen verstorbenen Bischöfen gegenüber geschehe. Socrat. h. e. l. 7. c. 25. p. 365. c.

[2]) Hormisdae epist. 59. n. 2. p. 850. (Thiel.)

[3]) l. c. epist. 64. n. 2. p. 857.

[4]) l. c. epist. 61. n. 2. p. 854.

[5]) Innocentius I., epistola XXV ad Decentium. n. 6. p. 609.

nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus“ [1]).

Innocenz tadelt demnach jene, welche der römischen Uebung zuwider, vor der Anempfehlung der Gaben und vor dem Canon (‚ante precem‘) die Namen lasen. Da aber ‚ante precem‘ mit ‚ante canonem‘ identisch ist, sollen die Namen, dem römischen Ritus zufolge, in dem Canon oder ‚inter sacra mysteria‘ recitirt werden. Denn ‚inter s. mysteria‘ bezeichnet die Feier der Eucharistie im engeren Sinne und entspricht darum den Worten ‚inter precem‘, und da diese den Canon bezeichnen, so ist derselbe unter ‚sacra mysteria‘ um so sicherer zu verstehen, als die Namen nicht ‚ante precem‘ gelesen werden sollen.

Ferner ging nach römischem Ritus, zu Anfang des fünften Jahrhunderts, die Anempfehlung der Gaben der Lesung der Namen voran, denn der Papst hält es für unangemessen, die Namen zuerst zu erwähnen und nachher die Gabe Gott anzuempfehlen. Da sodann der Lesung der Namen, wie wir hören werden, noch andere Gebete folgten, welche auf die Consecration vorbereiteten, so bildete die Anempfehlung der Gaben das erste Gebet, mit welchem der Canon (precem) begann.

Innocenz I. gebraucht für diese Anempfehlung theils die Worte ‚oblationes commendare‘, theils die Worte ‚hostiam Deo offerre‘ und versteht unter diesen Oblationen und Hostien weder Gebetsopfer noch Selbstopfer, sondern materielle Gaben. Sie waren keine Gebetsopfer, weil sie der Priester durch Gebete Gott darbrachte, sie waren keine Selbstopfer, weil sie in Gaben bestanden, welche die Gläubigen durch Brod und Wein darbrachten. Drittens wurden diese Gaben durch ein priesterliches Gebet Gott empfohlen oder dargebracht (sua oratione commendat, Deo offert). Das wird nicht anders verstanden werden können, als der Priester richtete an Gott ein Gebet, diese von den Gläubigen dargebrachten, in Brod und Wein bestehenden Gaben gnädig aufzunehmen. Man fasse alle drei Momente zusammen: a) Eingangs des Canons, b) empfahl der Priester Brod und Wein, c) durch ein eigenes Gebet Gott, und wende sie auf den Gregorianischen (heutigen) Canon an, so ist man nicht nur berechtiget, sondern genöthigt, sie auf die Oration ‚Te igitur‘ zu beziehen. Denn diese Oration bildet den Eingang des Canons, der Priester spricht sie über die von den Gläubigen dargebrachten Gaben (haec dona, haec munera, haec sacrificia) und empfiehlt sie durch ein Gebet Gott (supplices rogamus, ut accepta habeas). Dadurch erhält man aber die Gewähr, dieses Gebet habe zur Zeit des Papstes Innocenz I. eingangs des Canons gestanden.

[1]) Innocent. l. c. n. 5. p. 608.

Die Worte des Papstes deuten jedoch noch mehr an. Opfer und Namen, Gaben und Geber stehen ihnen zufolge in nächster Verbindung mit einander, weil alsbald nach der Anempfehlung der Ersteren die Namen der Geber gelesen werden. Die Annahme, man habe die Namen in dieser Verbindung gelesen, um die Geber Gott bekannt zu machen, bedarf keiner Widerlegung. Ebenso unglaublich ist es, dass die Namen wegen der im Gottesdienst Anwesenden, oder um die Opfernden zu ehren, in dem Canon gelesen worden seien, in welchem Gott das Opfer des Lobes und Dankes dargebracht wurde. Hingegen bezeugen die Liturgien einstimmig, mit der Eucharistie habe man die Gläubigen Gott anempfohlen und aufgeopfert. Denn die Gläubigen brachten ausser und mit Brod und Wein sich selbst Gott dar (cf. §. 19 und 38). Wenn darum der Priester die Gaben Gott durch ein Gebet empfahl, so wird dasselbe ebenso den Gebern gegenüber geschehen sein. Er wird sie, und zwar nicht nur die, deren Namen gelesen wurden, sondern Alle, welche sich Gott zum Opfer darbrachten (voto sua Deo reddunt), oder die ganze Kirche, Gott durch ein Gebet empfohlen haben. Das liegt bereits in den citirten Worten Innocenz I., sofern er die Recitation der Namen mit der durch ein Gebet des Priesters vollzogenen Anempfehlung der Gaben verbindet. Volle Bestätigung erhält diese Annahme durch das Memento der römischen Messe. Papst Vigilius (537—555) schreibt: „Quod omnes pontifices antiqua in offerendo sacrificio traditione deposcimus, exorantes ut catholicam fidem adunare, regere Dominus et custodire in toto orbe dignetur!“ [1]). Das gregorianische Memento vivorum enthält diesen Satz beinahe wörtlich, und da Vigilius zudem bemerkt, das geschehe nach einer alten Ueberlieferung, so war das Gebet für die Kirche und Gläubigen in dem römischen Memento, in welchem die Namen verlesen wurden, nicht nur vor Gelasius, sondern schon zur Zeit Innocenz I. vorhanden.

Der folgende Satz des römischen Memento: „Una cum famulo tuo Papa“ ist damit noch nicht als ein vorgregorianischer erwiesen. Weil aber die Kirche wesentlich aus Haupt und Gliedern besteht, ist die Annahme, man habe in diesem Gebete nicht nur die Kirche im Allgemeinen, sondern den Papst und die Bischöfe insbesondere Gott anempfohlen, um so sicherer, als die Namen der Bischöfe am Altar (unter dem Opfer) gelesen wurden. [2]). Ebenso bezeugen dieses den Königen und der weltlichen Obrigkeit gegenüber die sechs Bücher ‚De sacramentis‘ und Papst Cölestin (422—432) [3]). Der Letztere bedient sich dabei

[1]) Vigilii epist. ad Julianum. p. 22. Migne tom. 69.
[2]) Leo Epist. 60. 3. p. 278 (Ball. epist. 80).
[3]) Ecce nunc domus Domini orationibus vacant, et vestrum per om-

desselben Wortes: Commendare, das Innocenz von der Anempfehlung der Opfergaben gebraucht, und den etwaigen Einwurf, es sei das in der ‚Oratio pro fidelibus' geschehen, beseitigen die Worte des Citates: Oblatis sacrificiis. In dem römischen Canon wurde demgemäss, nach Anempfehlung der Opfergaben (oblatis sacrif.), für das Imperium gebetet. Merkwürdiger Weise bedient sich das irische Stowe-Missale desselben Wortes, denn in dem in Rede stehenden Gebete heisst es: „Gott möge derer gedenken, welche dieses Opfer des Lobes darbringen . . . . pro romano imperio et omnibus regibus christianis". Uebrigens bedienen wir uns hier dieser Citate nur zum Nachweise, dass in der vorgregorianischen Messe ein Gebet für den Papst und Bischof stattfand.

3. An diese Memento, zu welchen das Gebet für die Kirche und den Papst gehört, schliesst sich nach dem römischen Missale (Gregorianum) das Memento Domine famulorum N. N. und das Verlesen der Namen an. Zuerst, sagt Innocenz I., werden die Opfergaben empfohlen und dann die Namen gelesen. Er bemerkt nicht, ob diese Handlung der Priester vollzog. Durch Hieronymus [1]) erfährt man, sie sei durch den Diacon geschehen, und das Gelasianum bestätigt es. In den in den Scrutinien-Messen der Fastensonntage enthaltenen Memento befiehlt es dem Priester, nach dem Worte: ‚Circumstantium' zu schweigen, und nach Verlesung der Namen (durch den Diacon) in dem Gebete mit: ‚Quorum tibi fides cogn.' fortzufahren [2]). Dieses Citat lehrt zugleich, dass unser heutiges Memento zur Zeit des Gelasius in Uebung war, denn die genannten Messen sind gelasianisch. Ferner lernt man aus diesen Memento, in welchen nur die Namen der Tauf-Pathen verlesen wurden [3]), den Bericht des Papstes Innocenz richtig verstehen, sofern sich die Recitation der Namen auf solche Gläubigen beschränkte, die bei dem Opfer besonders betheiligt waren. Drittens folgt aus den Schlussworten des Citates: ‚Quorum tibi fides cognita est', dass die Verlesung der Namen ein priesterliches Gebet begleitete, welches die betreffenden

---

nes ecclesias, Deo nostro oblatis sacrificiis, commendatur imperium. Coelestini ad Theodos. jun. epist. 23. n. 1. p. 877. ed. Schoenem.

[1]) Publice diaconus in ecclesia recitat offerentium nomina. Hieronym. comment. in Ezech. VI. cf. In Jerem. c. 2.

[2]) Memento Domine famulorum famularumque tuarum, qui electos tuos suscepturi sunt ad sanctam gratiam baptismi tui et omnium circumstantium — Et taces. Et recitantur nomina virorum et mulierum, qui ipsos infantes suscepturi sunt. Et intras. — Quorum tibi fides cognita est. Gelas. l. 1. n. 26. p. 522.

[3]) Sie, und nicht die Neophyten, brachten auch während der Taufoctav die Opfergaben für diese dar. Deshalb heisst es heute noch in den Messen von Ostern und Pfingsten: Quam tibi offerimus pro his quoque, quos regenerare dignatus es.

Gläubigen und alle Umstehenden Gott empfahl. Denn Niemand wird bestreiten, die Gelasianische Oration: ‚Quorum tibi', habe das Gebet des römischen Missale fortgesetzt, welches nach der Recitation der Namen die Gläubigen Gott empfiehlt.

Doch nicht nur das Gelasianum und das heutige römische Missale stimmen hierin überein, sondern alle alten Liturgien, obwohl das Gregorianum in einem bedeutenden Punkte von diesen abweicht. Die alten Liturgien erwähnen nämlich in den Memento ausser der ganzen Kirche, dem Papste und den Bischöfen, die Könige, die Verstorbenen, Bedrängten, Gefangenen, Wittwen, Jungfrauen, kurz alle kirchlichen Stände, wie das in der Orat. pro fidelibus geschah.

4. Die letzteren Fürbitten kennt das Gregorianum nicht, desshalb entsteht die Frage, mangelten sie in der vorgregorianischen Messe? Mit Rücksicht auf die alten Liturgien ist diese Frage zu verneinen. Sodann wurde oben (S. 150) ein Brief des Papstes Cölestin (422—432) citirt, in welchem er schreibt, „Oblatis sacrificiis commendatur imperium". Befand sich aber zu Anfang des fünften Jahrhunderts ein solches Gebet in dem römischen Canon, so hatte es nirgends Platz, als in dem Memento. Das Gregorianum selbst deutet dieses an. Sein Memento schliesst nämlich nach den Fürbitten für den Papst und Bischof mit den Worten: „Et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus." Diese Worte ersetzen die Bitten für die verschiedenen Stände. Weil die kirchlichen Stände das Mittelglied und den Uebergang von dem Gebete für die Kirche im Allgemeinen und dem für die einzelnen Gläubigen bilden, hatte die Fürbitte für sie hier ihren geeigneten Platz.

Ferner zeugen für das Vorhandensein solcher Fürbitten in dem römischen Canon das Ambrosianische Sacramentar und das irische Stowe-Missale. Das Letztere verdient besonders Beachtung, weil es mit dem Memento vivorum in derselben Weise verfährt, (cf. S. 79) wie mit der Präfation, dem Memento defunctorum und dem Gebete: Hanc igitur obl. Dieses Gebet beginnt es mit den im Gregorianum enthaltenen Worten: Hanc igitur obl. . . familiae tuae und schliesst mit der bekannten Gregorianischen Formel: Diesque nostros etc. Das zwischen ihnen Liegende ist römisch-irischen Ursprungs. Desgleichen ist in dem Memento defunctorum das römisch-irische Communicantes zwischen die Eingangs-Worte des gregorianischen Mem. defc. (Memento etiam . . . somno pacis) und seine Schlussworte (Ipsis et omnibus deprecamur) eingeschaltet, wie es in ähnlicher Weise in der Präfation geschieht. Das berechtiget zu dem Schlusse, es verhalte sich mit dem Memento vivorum nicht anders. Denn die Eingangs-Worte: Memento famulorum tuorum sind ebenso dem Gregorianum entlehnt, als die Schlussworte: tibi reddunt vota sua, so dass auch in dieser Oration

die zwischen inne liegenden Bitten römisch-irischen Ursprungs sind. Das irisch-römische Gebet wurde aber in allen diesen Fällen mit einem gregorianischen Eingang und Schluss versehen, um damit das irische Missale dem gregorianischen conform zu machen. Die erste Hand des Stowe-M. unterscheidet sich demnach dadurch von Moel, dass jene die römisch-irischen Bitten einfach ausschied, während sie dieser aus einem oder mehreren alten Missalien zusammentrug und beifügte. Waren aber diese Bitten in der alten irisch-römischen Messe vorhanden, so darf man annehmen, sie seien auch ein Bestandtheil der vorgregorianischen Messe gewesen [1]).

§. 43.

Communicantes. Einschaltung.

An die Gebete oder Memento für die lebenden Gläubigen schliesst sich in den alten Liturgien das Gedächtniss der Heiligen an, denn die Gemeinschaft der Heiligen theilt sich in die streitende, leidende und triumphirende Kirche ab.

Dieses Memento für die Heiligen beginnt in der römischen Messe mit den Worten: Communicantes et memoriam venerantes, Worte, welchen in dem Gregorianum unmittelbar das Gedächtniss der seligsten Jungfrau, der Apostel und Martyrer folgt. Ausser dem Gebete dieses Sacramentars ist jedoch kein anderes römisches überliefert, denn der gelasianische Canon ist der gregorianische und in dem Leonianum fehlt er überhaupt. Dagegen enthalten diese beiden Sacramentarien Andeutungen über das Gedächtniss der Heiligen, die bezeugen, dass man die benannte gregorianische Oration schon zu ihrer Zeit recitirte. Dieselben schalten jedoch zwischen Memoriam venerantes und den Namen der Heiligen einen Satz über das betreffende Fest ein.

Das Gelasianum enthält in der Messe der Ostervigil unter der Aufschrift: Infra actionem, die Worte: Communicantes et noctem sacratissimam celebrantes resurrectionis D. N. J. Chr. secundum carnem. Sed et memoriam (l. n. 45). Mit einem anderen, je auf das betreffende Fest bezüglichen Satze, zwischen Communicantes und sed et memoriam wiederholt sich dieses fünfmal. Weil sodann dasselbe in dem Gregorianum mit der Erweiterung: „sed et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae, genitricis ejusdem Dei et D. N. J. Ch. sed et beatorum Apostolorum etc. vorkommt (n. 66. Sabb. sancto in nocte), darf man nicht zweifeln, das Gelasium deute mit den Worten: Communicantes sed et memoriam venerantes auf dieselbe Oration

[1]) Bei Darstellung der Gregorianischen Memento komme ich hierauf zurück.

des gregorianischen Messcanons hin, so dass die Oration Communicantes bereits in dem gelasianischen Canon stand. Dasselbe gilt von dem Leonianum, sofern es in den Himmelfahrt- und Pfingstmessen dieselbe Oration: Communicantes sed et memoriam venerantes hat [1]).

2. Zuerst diese auf die Feste bezügliche Einschaltung erörternd, ist zu beachten, dass die in dem Leonianum befindlichen Messen auf Weihnachten dieser Einschaltung ermangeln, während die auf Himmelfahrt und Pfingsten mit solchen ausgestattet sind. Nach meinem Ermessen gehören aber die Weihnachtsofficien ebenso Damasus an [2]), als die auf Himmelfahrt von Papst Leo I. abstammen. Den Mangel der leonianischen Weihnachtsmessen ersetzt das Gelasium durch die Einschaltung: Communicantes et diem sacratissimum celebrantes, in quo incontaminata virginitas huic mundo edidit salvatorem J. Ch. D. N. (l. 1 n. 4) Papst Leo aber schreibt: Quo (die) intemerata virginitas humani generis edidit salvatorem [3]).

Die Uebereinstimmung beider Citate wird kaum beanstandet werden, und da nicht zu vermuthen ist, man habe später diese Worte aus der genannten Predigt Leo's I. entlehnt, so liegt die Annahme nahe, diese Einschaltung sei durch Leo in die Messe gekommen. Aehnlich verhält es sich mit der betreffenden Oration des Gelasianum [4]) in der Messe von Epiphanie [5]). Den Satz: „in veritatae nostrae carnis natus" hebt Leo I. in seinen Predigten auf dieses Fest (besonders in serm. 4. p. 92) mit Nachdruck hervor, während die Nestorianer lehrten, die Gottheit, die in der Menschheit, wie in einem Tempel oder Kleide wohnte, sei durch Maria nur hindurch gegangen. Gegen diese Lehre erklärt sich der in Rede stehende Satz und ich vermuthe, Leo I. habe denselben einer Epiphaniemesse beigefügt, den Gelasius in sein Sacramentar aufnahm, wie den an Weihnachten.

---

[1]) Communicantes et diem sacratissimum celebrantes ascensionis in coelum D. n. J. Chr., sed et memoriam venerantes. Mense Majo. n. 3. — Commun. et diem ss. celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius tuus unitum sibi hominem nostrae substantiae in gloriae tuae dextera collocavit, sed et memoriam. l. c. n. 6. — Comm. et diem Pentecosten ss. celebr., quo Spiritus s. apostolos plebemque credentium praesentia suae majestatis implevit, sed et memoriam venerantes. l. c. n. 1. 328. — Comm. et d. ss. Pent. celebr., quo apostoli apostolorum discipuli, omnium charismatum spiritalia dona sumpserunt, sed et memor. venerantes. l. c. n. 2. p. 321.

[2]) Probst, Sacramentarien u. Ordines. S. 77. u. 142.

[3]) Leo. In solemnit. Epiphan. serm. I. n. 1. p. 88.

[4]) Die Messen der drei ersten Jahresmonate fehlen in dem Leonianum.

[5]) Comm. et diem ss. celebrantes, quo unigenitus filius tuus in tua tecum gloria sempiternus, in veritate nostrae carnis natus, Magis de longinquo venientibus visibilis et corporalis apparuit, sed et memoriam. Gelas l. 1. n. 12. p. 503.

Uebrigens stützt das Angegebene die Annahme, Leo I. habe die genannten Einschaltungen in das Communicantes eingeführt, nicht genügend. Mehr trägt dazu das Communicantes des Leonianum an den Festen Himmelfahrt und Pfingsten bei. In der sechsten Himmelfahrts-Messe heisst es: „Communicantes et diem sacratissimum celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius tuus unitum sibi hominem nostrae substantiae in gloriae tuae dextera collocavit, sed et memoriam." (p. 316). Leo I. sagt aber: „Humani generis natura . . . illius gloriae sociaretur in throno, cujus naturae copulabatur in filio" [1]). Offenbar liegen die Gedanken der Oration auch dem Ausspruche Leo's I. zu Grunde. Selbst der Wortlaut des Sacramentars: „in gloriae tuae dextera collocavit" ist Leo nicht fremd, wenn er schreibt: „Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitatem dejecit, eos sibi concorporatos Dei filius ad dexteram patris collocavit" [2]). Diese Worte sind um so merkwürdiger, als sie mit der Präfation der citirten sechsten Leonianischen Messe in vollem Einklang stehen [3]). Kennzeichnet aber diese Präfation die sechste Leonianische Messe als eine von Leo I. herrührende, so wird das auch von dem in ihr stehenden Communicantes gelten. Man wird entgegnen, wörtlich stimmen die Parallelstellen nicht überein. Gerade dieses ist jedoch ein Beweis für den Leonianischen Ursprung der Orationen des Sacramentars. Ein Mann, wie Leo, schrieb sie nicht wörtlich ab, wohl aber würde ein Dritter, der seine Predigten benützte, dieses gethan haben.

In demselben Verhältnisse stehen die Pfingstpredigten des grossen Papstes zu den Pfingstmessen des Leonianum. Die in der Note stehenden Parallelstellen [4]) lassen dieses nicht

---

[1]) Leo in ascens. Domini. serm. 1. c. 4. p. 153.

[2]) Leo de asc. Dom. serm. I. c. 4. p. 158.

[3]) V. D. In hac die, qua J. Chr., filius tuus, Dominus noster, divini consummato fine mysterii, dispositionis antiquae munus explicuit, ut scilicet et diabolum caelestis operis inimicum, per hominem, quem subjugarat, elideret, et humanam reduceret ad superna dona substantiam. Leon. M. Majo. n. 6. p. 316.

[4]) I. Doctores, qui ecclesiae filios imbuerunt tirocinium militiae christianae sanctis inchoavere jejuniis, ut contra spiritales nequitias pugnaturi abstinentiae arma caperent. Leo, De jejun. Pentec. serm. I. n. 2. p. 161. — Concede nobis, Domine, praesidia militiae christianae sanctis inchoare jejuniis, ut contra spiritales nequitias pugnaturi, continentiae muniamur auxiliis. Leonian. Mense Majo. p. 319.

II. Ut sicut fuit concupiscentia initium peccatorum, ita sit continentia origo virtutum. Leo l. c. serm. 2. n. 1. — Ut quia post creationem primi hominis initium peccati concupiscentia ministraret, post reparationem generis humani continentia fieret origo virtutum. Leonian. l. c.

III. Igitur post sanctae dies laetitiae, quos in honorem Domini a mortuis resurgentis ac deinde in coelos ascendentis exegimus, postque per-

bezweifeln. Wenn es nun in der Leonianischen Messe (In Pentecosten ascendentibus a fonte) heisst: Communicantes et diem Pentecosten sacratissimum celebrantes, quo spiritus s. apostolos plebemque credentium praesentia suae majestatis implevit, sed et memoriam venerantes (p. 318), so wird man ohne Bedenken den Papst Leo für ihren Urheber erklären dürfen. In der Predigt: De jejuniis pentecostes I. sagt er nämlich: „Principibus nascentis ecclesiae tota patris filiique divinitas in praesentia s. spiritus praesidebat" (n. 1. p. 161). In der folgenden zweiten Predigt bemerkt er noch deutlicher: „Cum Spiritus s. exspectantium mentes . . . praesentia suae majestatis impleverit." (l. c. n. 1. p. 162) [1]).

Alle diese Citate zusammen beweisen, nach meinem Ermessen, Leo I. sei der Urheber der in dem Leonianum und Gelasianum enthaltenen Einschaltungen. Weil sodann auf Papst Damasus keine Spur hinweist und anzunehmen ist, er werde sich mit der Reform der Collecte, Secret, Präfation und Postcommunion begnügt haben, so folgt daraus, die Einschaltungen in die Oration Communicantes überhaupt verdanken Papst Leo I. ihre Entstehung.

3. Die weitere Ausbildung dieses Ritus fällt in das sechste Jahrhundert. Gemäss einem Briefe des Papstes Vigilius (537—555) wurde der römische Messcanon zu allen Zeiten und an allen Festen in derselben Weise recitirt und blos an Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Epiphanie und den Heiligenfesten einzelne, diesen Festen entsprechende Capitel beigefügt [2]). Offenbar versteht der

---

ceptum s. spiritus donum, salubriter et necessarie consuetudo est ordinata, ut si quid forte inter ipsa festivitatum gaudia negligens libertas et licentia inordinata praesumsit, hoc religiosae abstinentiae censura castiget. Quae ob hoc quoque studiosius exequenda est, ut illa in nobis, quae hac die ecclesiae sunt collata, permaneant. Leo l. c. serm. 1. n. 3. — Post illos enim lactitiae dies, quos in honorem Domini a mortuis resurgentis et in coelos ascendentis exegimus, postque perceptum s. spiritus donum, necessarie nobis haec jejunia provisa sunt, ut pura conversatione viventibus, quae divinitus ecclesiae sunt collata, permaneant. Leonian. l. c. p. 322.

[1]) Auf die Gelasianischen Einschaltungen in dem Communicantes am grünen Donnerstag und Ostern sind wir nicht eingegangen, weil sie über die obigen Fragen keinen Aufschluss geben. Sie lauten: Comm. et diem ss. celebrantes, quo traditus est D. n. J. Chr. — Comm. et noctem ss. celebrantes resurrectionis D. n. J. Chr. secundum carnem.

[2]) Ordinem quoque precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere divisum (diversum), sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero paschalis, aut ascensionis Domini et pentecostes et epiphaniae, sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, qui-

Papst unter diesen Capiteln die Einschaltungen in dem Communicantes. Dabei fällt auf, dass er des Weihnachtsfestes und der Feria V. der Charwoche nicht gedenkt, obwohl das Gelasianum an beiden Tagen „Communicantes“ mit Einschaltungen besitzt. Sollte dieses auf einem Uebersehen des Papstes beruhen? Mir scheint dieses um so wahrscheinlicher, als in der Zeit von Gelasius bis Vigilius eine Vermehrung der capitula stattfand, sofern sie auch an den „natalitia sanctorum“ recitirt wurden, wovon in dem Gelasianum nichts zu entdecken ist.

Demnach erhielten, ausser den früher genannten Festen, im Verlaufe des sechsten Jahrhunderts auch andere Festtage solche Einschaltungen. Zum Beweise dient das Stowe-Missale, das „in clausula pasca“ (weisser Sonntag) und am Feste der Beschneidung des Herrn das Communicantes mit derartigen Zusätzen ausstattet. Weil aber von dem letzteren Feste vor der zweiten Synode von Tours (a. 567) nichts bekannt ist, währte dieses Verfahren bis zum Ende dieses Jahrhunderts. Das ist für die Geschichte der abendländischen Liturgie bedeutungsvoll. Dadurch wird nämlich die Strömung und Richtung des sechsten Jahrhunderts gekennzeichnet, die dahin ging, dem Kirchenjahre grösseren Einfluss selbst auf den Messcanon zu verschaffen, wie das in Spanien und Gallien geschah. Gregor I. gebot dieser Richtung nicht nur Halt, sondern beschränkte auch die Zahl der durch das Kirchenjahr influenzirten Einschaltungen in dem Communicantes auf Weihnachten, Epiphanie, grünen Donnerstag, Ostervigil und Ostern, Himmelfahrt, Pfingstvigil und Pfingstfest. Ob sie auch während der Octavtage von Ostern und Pfingsten gelesen wurden, ist zweifelhaft. Das Gregorianum wiederholt sie blos am Oster-Montag. Das Gelasianum enthält an den Octavtagen von Ostern die Rubrik: Infra actionem ut supra in nocte sancta. Man kann jedoch unter Infra actionem ebenso das Communicantes und die Oration Hanc igitur obl. verstehen, als die letztere allein, die häufig diese Ueberschrift führt. Nach meiner Annahme sind beide Orationen gemeint; der Gregorianische Ritus vermochte aber in diesem Punkte den im fränkischen Reiche bereits eingebürgerten Gelasianischen Ritus nicht zu verdrängen, und schliesslich acceptirte denselben auch die römische Kirche.

---

bus commemorationem sanctae solemnitatis, aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus; cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus subteradjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Vigilius papa epist. ad Eleutherium, n. 5. p. 18. Migne, tom. 69.

§. 44.

Fortsetzung. Die Namen der Martyrer.

Die oben (S. 153) angegebenen Citate über das Gedächtniss der Heiligen in der Messe bestätigt Leo d. Gr., sofern er die Gläubigen ermahnt, mit den Patriarchen, Propheten, Aposteln und Martyrern in Gemeinschaft zu treten und ihre Fürbitte anzurufen [1]). Von einem Gebete in der Messe sagt er allerdings nichts, aber das consortium devotionis, welches die Communio dignitatis bewirkt, deutet auf ein solches hin. Sodann gedenken die ältesten Liturgien, die der A. C., des Jacobus, Marcus, durchweg der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, und das Stowe-Missale enthält die Worte: Commemorando anathletico gradu venerabilium patriarcharum, profetarum, apostolorum, martirum et omnium quoque sanctorum, ut pro nobis dominum Deum nostrum exorare dignentur.

Dem zufolge ging die Erwähnung der Patriarchen, Propheten etc. auch in der römischen Liturgie der namentlichen Anführung der einzelnen Heiligen voran, so dass das Gebet mit den Worten begann: Communicantes et memoriam venerantes patriarcharum, proph., apost., martyrum, inprimis gloriosae semper virginis Mariae genetricis Dei et D. n. J. Chr. Das Gedächtniss der seligsten Jungfrau, aber ohne: „gloriosae semper und genetricis Dei etc.“, findet sich in dem Stowe-Missale, wie die Namen der zwölf Apostel, worüber S. 86 f.) zu vergleichen ist. Daraus folgt, die genannten Worte seien nach der Synode von Ephesus (431) in den Messcanon gekommen. (S. 86.)

Die den Aposteln folgenden Namen lauten: Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani. Die sechs ersten gehören Bischöfen und zwar, mit Ausnahme des Cyprian, römischen Bischöfen an. Die drei ersten sind, was Namen und Reihenfolge betrifft, dem ältesten Papst-Verzeichniss des Hegesippus [2]) und Irenäus (c. haeres. III. 3) entsprechend, während das unter Liberius (352–369) vollendete Papstverzeichniss die Namen Linus, Clemens, Cletus, Anaclitus enthält. Weil alle späteren, hierauf bezüglichen römischen Angaben aus dem Liberianischen Catalog

---

[1]) Intrate et civitatem Dei, cujus nobis spondetur habitatio, et patriarchis, prophetis, apostolis martyribusque sociamini. Unde illi gaudent, inde gaudete. Horum divitias concupiscite et per bonam aemulationem ipsorum ambite suffragia. Cum quibus enim nobis fuerit consortium devotionis, erit et communio dignitatis. Leo serm. 35. 4. p. 95. Lugd.

[2]) Hegesippus, ein palästinensischer Judenchrist, reiste nach Rom und zeichnete i. J. 156 die Reihenfolge der dortigen Bischöfe bis Anicet auf. Euseb. h. c. 4. 22. Aus ihm schöpfte Euseb. 3. 13 u. 15.

entlehnt sind, der mit der Thronbesteigung des Papstes Liberius schliesst, so sind die Namen Linus, Cletus, Clemens jedenfalls geraume Zeit vor diesem Papste in den Messcanon gekommen und mit demselben die Oration: „Communicantes".

2. Grössere Schwierigkeiten bieten die folgenden drei Namen: Xystus († 6. Aug. 258), Cornelius († 14. Sept. 253), Cyprianus († 14. Sept. 258). Denn Cornelius ist fünf Jahre vor Xystus gestorben und doch steht dieser in dem Communicantes vor jenem. Ferner ist Cornelius in der „Depositio episcoporum" ausgelassen und in der ihr gleichzeitigen „Depositio martyrum" heisst es: XVIII. kl. Octb. Cypriani, Africae, Romae celebratur in Calisti [1]). Diese beiden Urkunden, die zwischen dem ersten Januar und siebenten October des Jahres 336 entworfen, bis nach 352 fortgeführt und als officielle Documente der römischen Kirche des IV. Jahrhunderts anzusehen sind, schöpften aus einem Archiv, „das damals bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts hinaufreichte oder vielmehr bis gegen den Anfang" (Mommsen 581).

Ein solches Verzeichniss liegt auch dem zweiten Theil des Liberianischen Cataloges (v. 231—352) zu Grunde, der „aus derselben Quelle stammt mit den Depositiones" (Mommsen 585). „Kirchliche Aufzeichnungen, fährt Mommsen (l. c. 583) fort, die um 231 beginnen, sind die Quelle des zweiten Theils dieses Verzeichnisses, dessen Glaubwürdigkeit durchaus keinem Zweifel unterliegt, ja, das wahrscheinlich einen officiellen Charakter trägt." Deshalb ist die Bemerkung des Liberianischen Cataloges über Cornelius von grosser Bedeutung, deren Schluss lautet: „Hoc facto confessores, qui se separaverunt a Cornelio, cum Maximo presbytero, qui cum Moyse fuit, ad ecclesiam sunt reversi. Post hoc Centumcelis expulsi. Ibi cum gloria dormicionem accepit" [2]). Allerdings versteht man unter ‚dormitio' gewöhnlich einen natürlichen Tod, das ‚cum gloria accipere' deutet jedoch auf das Martyrium hin. Zudem hat Rossi das in lateinischer Sprache abgefasste Epitaphium: „Cornelius martyr. E. P." aufgefunden und steht sein Name in dem Messcanon unter den Martyrern. Er starb darum als Martyrer in Centumcellae i. J. 253. Dadurch erklärt es sich, warum er in der Depositio episcoporum und der Depos. martyrum nicht aufgezeichnet ist; er wurde nicht in Rom, sondern an seinem Verbannungsorte bestattet. Wenn sich aber desungeachtet in Rom eine Grabschrift von ihm befand, so müssen nach dem Jahre 258 seine Reliquien dahin gebracht worden sein. Sofort ergibt sich von selbst, dass man sein Gedächtniss mit dem des Bischofes Cyprian verband, mit dem er in

[1]) Mommsen über den Chronographen v. J. 354. S. 633.
[2]) Mommsen l. c. 636.

freundschaftlichem Verkehr stand und mit dem er den Martertod an demselben Tage [1]), wenn auch fünf Jahre früher, erlitten hat. Endlich erklärt sich daraus, warum Cornelius im Communicantes nach Xystus steht; man feierte sein Gedächtniss in Rom seit der Translation.

Man wird entgegnen, gemäss der Depositio martyrum wurde das Gedächtniss des Cyprian in Rom in dem Cömeterium des Calistus, ohne Cornelius, gefeiert. Dem wird so sein. Die Stelle lautete nämlich in ihrer ursprünglichen Fassung wahrscheinlich: Cypriani Africae; eine Leseart, welche der Angabe derselben Depositio martyrum entspricht, lautet: Perpetuae et Felicitatis Africae. Man feierte das Gedächtniss des um die römische Kirche verdienten „katholischen" Bischofes in der ewigen Stadt und, dadurch veranlasst, ebenso das der Perpetua und Felicitas. Nach der Translation der Reliquien des Cornelius fügte man aber, aus den bereits angegebenen Gründen, den Worten: Cypriani Africae die weiteren bei: „Romae Corneli in Calisti", welche vielleicht ein Abschreiber durch: Romae celebratur in Calisti corrumpirte [2]). Dadurch wird zugleich die Erwähnung des Bischofes Cyprian vor der des Papstes Cornelius verständlich.

Das scheint zu Ende des dritten Jahrhunderts und vor dem Jahre 335 geschehen zu sein, denn die in der Depositio episcoporum dem Papste Silvester († 335) folgenden Päpste Marcus († 336) und Julius († 352) sind später nachgetragen (Mommsen S. 581).Wäre nämlich Cornelius i. J. 335 nicht in die Depositio martyrum aufgenommen gewesen, so würde man ihn, wie Marcus und Julius, in der Depositio episcoporum nachgetragen haben. Wenn er hingegen in die Depositio martyrum a. 335 bereits eingetragen war, so unterliess man seine Eintragung in die Depositio episcoporum, wie das mit Papst Xystus geschah, welcher in der Depositio episc. fehlt, weil er in die Depos. martyrum aufgenommen ist. War endlich Cornelius vor dem Jahre 334 in die Depos. martyrum eingetragen, so wird um dieselbe Zeit sein Name auch dem Messcanon einverleibt worden sein, jedoch nicht nach, sondern vor Cyprian, weil dem römischen Bischofe der Vorzug vor dem africanischen gebührte.

3. Die Frage, wann sind die Namen: „Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani" in den Messcanon gekommen, ist nicht leichter zu beantworten. Der Diacon Laurentius

---

[1]) Passus est (Cyprianus) . . . eo die, quo Romae Cornelius, sed non eodem anno. Hieronym. de viris c. 67. In dem Leonianum heisst es: Quos (scil. Cornel. et Cypr.) . . . una fide eademque die, diversis licet temporibus, consonantes, parique nominis tui confessione coronasti. l. c. Mense Septb. p. 405.

[2]) Mommsen l. c. S. 633.

folgte seinem Bischofe Sixtus nach drei Tagen auf dem Wege des Martyriums nach (10. Aug. 258). Dieses empfiehlt die Annahme, man werde mit dem Bischofe auch den Diacon in den Messcanon aufgenommen haben und zwar in der Ordnung, dass ihm Laurentius unmittelbar folgte. Als jedoch später die Namen Cornelius und Cyprianus dem Communicantes eingereiht wurden, stellte man die beiden Bischöfe vor den Diacon Laurentius.

Die Annahme, der Bischof Xystus und sein Diacon haben zu gleicher Zeit Aufnahme in das Messgebet erlangt, empfiehlt auch die Depositio martyrum, welche als Gedächtnistag des Xystus den sechsten, als den des Laurentius den zehnten August bezeichnet. Folgte nämlich der Diacon seinem Bischofe in der Gedächtnissfeier, so wird man ihre Namen auch in dem Messgebete mit einander verbunden haben. Dazu kommt, dass das Leonianum bereits 14 Messen für das Fest des Laurentius enthält, in deren zwölfter es heisst: „De beati solemnitate Laurentii pecularius prae ceteris Roma laetatur.“ (l. c. p. 398.) Das spricht allerdings blos für die grosse Verehrung, welche Rom dem Diacon zollte; weil aber die Recitation des Namens in dem Messcanon eine nur Wenigen erwiesene Auszeichnung ist, setzt sie eine hervorragende Verehrung voraus.

Dessungeachtet bin ich zweifelhaft, ob dem so sei, oder ob die Namen des Laurentius und Chrysogonus erst mit dem des Johannes und Paulus in den Canon gekommen seien. Die vorhergehenden Namen gehören nämlich durchweg Bischöfen an. Das so spät erfolgte Martyrium von Johannes und Paulus scheint aber in Rom einen so grossen Eindruck gemacht zu haben, dass man von der alten Uebung abging und selbst Namen von Laien in das Communicantes aufnahm. War aber die frühere Gewohnheit gebrochen, dann wies man gleichsam selbstverständlich den Namen des Laurentius und Chrysogonus einen Platz in dem genannten Gebete an.

Die Ottobonische Litanie[1]) nennt zwar Chrysogonus und Laurentius unmittelbar nach Cornelius und Cyprianus, allein sie gibt kein Merkmal an, aus dem man erkennen könnte, ob sie die Namen der beiden Martyrer dem Communicantes entlehnt habe. Im Gegentheil, weil das Gebet des Messcanons im dritten Jahrhundert mit den genannten Bischöfen schloss, eröffneten wahrscheinlich die Namen des Chrysogonus und Laurentius die Reihe jener Martyrer, welche die Litanie aus der Tradition geschöpft hat.

Grosse Beachtung verdient hingegen das Stowe-Missale. Den Namen der zwölf Apostel folgen die des Manchani, Madiani, Marci,

[1]) Man vergleiche über sie: Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 330 ff.

Lucae, Stefani, Cornili, Cipriani et ceterorum martirum. Wie kommen Cornelius und Cyprianus in dieses irische Gebet? Meines Wissens gibt es keine Liturgie und kein Communicantes, das sie erwähnt, ausser dem römischen Missale. Wie das irische, nennt dieses nach der seligsten Jungfrau und den zwölf Aposteln Linus, Cletus, Clemens, Xystus, Cornelius, Cyprianus (Laurentius, Chrysogonus, Johannes et Paulus, Cosmas et Damianus) et omnium Sanctorum. Weil aber die letzten sechs Namen nicht vor Ende des vierten Jahrhunderts in die Oration Communicantes kamen, schloss sie früher mit Cornelii, Cypriani et omnium sanctorum, wie die irische, denn den Schluss der irischen beweisen die Worte: et ceterorum martyrum. Die Namen Corn. et Cypr. des Stowe-Missale weisen darum unverkennbar auf den römischen Canon vor dem Ende des vierten Jahrhunderts hin.

Wie verhält es sich aber mit den übrigen Namen: Manchani etc.? Die römischen Päpste Linus etc. waren den Iren unbekannt, deshalb ersetzten sie dieselben durch ihnen bekannte Namen. Cornelius und Cyprianus behielten sie jedoch bei, weil sie den Schluss der römischen Oration bildeten. Wie früher gezeigt, kommt dieses Verfahren im Stowe-Missale wiederholt vor, demgemäss Eingang und Schluss eines Gebetes dem Gregorianum, das mitten inne Stehende aber einem anderen Sacramentar angehört. Daraus ergibt sich ein Dreifaches. Erstens kam das Stowe-M. aus Rom nach Irland und zwar vor der Mitte des fünften Jahrhunderts, ehe sich das jetzige Communicantes in Rom eingebürgert hatte. Zweitens wurden die Namen Laurentius und Chrysogonus nicht vor, sondern mit den folgenden: Johannes, Paulus etc. ein Bestandtheil des römischen Gebetes. Drittens hat Moel Caich seine Zusätze zum Stowe-M. beinahe durchweg aus der alten Messe des Patricius dem durch die erste Hand reformirten irischen Missale beigefügt.

Nach diesem Excurs ist noch auf die neu hinzugekommenen Namen des römischen Missale näher einzugehen.

Chrysogonus war ein vornehmer und einflussreicher Römer, den Kaiser Diocletian nach Aquileja berief, um ihn zum Abfall vom Christenthum zu bewegen. Weil sein Bemühen umsonst war, liess er ihn daselbst enthaupten. Ob er Priester oder Laie war, ist nicht bekannt.

In der Depositio martyrum ist sein Gedächtnisstag nicht verzeichnet, hingegen finden sich unter den Unterschriften der i. J. 499 auf der römischen Synode versammelten Bischöfe und Priester, drei Presbyter ‚tituli Chrysogoni', welche die Beschlüsse derselben unterzeichneten. Abgesehen von Papst Dionysius (259—268) bemerkt der Lib. pontificalis von Papst Marcellus (308—309): XXV titulos in urbe Roma constituit. Nach ihm gründete Silvester (314—335) demselben Buche (p. 170) zufolge den titulus Equitii,

Papst Damasus (366—394) den titulus Damasi und Papst Innocenz (401—407) den titulus Vestinae. Da demnach der Lib. pontificalis der Errichtung von Titelkirchen besondere Aufmerksamkeit schenkt, wird nicht anzunehmen sein, der titulus Chrysogoni sei nach Marcellus errichtet worden. Wurde derselbe aber von diesem Papste gegründet, so bezeugt dieses die hohe Verehrung des Martyrers Chrysogonus in Rom seit dem Jahre 308. In Verbindung mit dem Zeugnisse der citirten römischen Litanei ist desshalb die Annahme nicht unberechtigt, der Name des Chrysogonus sei vor Ende des vierten Jahrhunderts in den Messcanon gekommen.

Die Brüder Johannes und Paulus waren Beamte am Hofe Kaisers Constantin. Unter dem Apostaten Julian im Jahre 362 hingerichtet, weil sie dem Jupiter nicht opferten, kann die Aufnahme ihrer Namen in den Canon vor dem Ende des vierten Jahrhunderts nicht stattgefunden haben. Die römische Litanie des Ottobonischen Codex kennt sie noch nicht, während sie die unter Diocletian hingerichteten Cosmas und Damian zwar unter den Martyrern aufzählt, aber getrennt von den Heiligen des Messcanons [1]). Sie wurden darum in Rom vor dem Tode des Johannes und Paulus verehrt, wenn das Communicantes ihre Namen auch nicht enthielt. Ihre wachsende Verehrung daselbst bezeugt der Lib. pontificalis, der berichtet, Papst Symmachus (498—514) habe ein Oratorium ss. Cosmae et Damiani erbaut und Papst Felix III. (526—530) ‚fecit basilicam ss. Cosmae et Damiani urbe Roma'. Weil die Martyrer Johannes und Paulus schwerlich vor dem Anfang des fünften Jahrhunderts in dem Messcanon genannt wurden und die Namen von Cosmas und Damian nach den Namen von Johannes und Paulus in demselben stehen, so kamen jene nach oder mit diesen (denn auch in dem letzteren Fall stellte man die beiden Römer vor die beiden arabischen Aerzte) in das Gebet Communicantes. War es Papst Leo I, welcher dieses Gebet ebenso durch die (§. 43) besprochene Einschaltung, als auch durch diese vier Namen vermehrte? [2]).

Die weitere Frage: wurde in dem vorgregorianischen Messcanon ausser den angegebenen Namen der Martyrer kein anderer genannt, wird mit dem Gebete des römischen Missale „Nobis quoque peccatoribus" erörtert werden.

---

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 332.

[2]) Einige erklären Papst Siricius für den Verfasser der Oration: ‚Communicantes'. Das ist entschieden unrichtig. Es ist aber möglich, dass dieser Papst die Vervollständigung der Namen in dem heutigen Communicantes besorgte und dass daher die angegebene Sage stammt. Mir scheint diese Vervollständigung etwas zu frühe angesetzt zu sein, obwohl ich die Annahme in dem gegebenen Sinne nicht bestreite.

4. Die in Rede stehende Oration des römischen Canons schliesst nach den Namen Cosmae et Damiani mit den Worten: „et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio". In Uebereinstimmung mit den Angaben des Augustinus wird das eucharistische Opfer weder den Heiligen, noch für sie dargebracht, sondern man ruft in demselben ihre Fürbitte an. Die römische Kirche hat sich demnach durch die im vierten Jahrhundert in der griechischen Kirche entstandene Neuerung, das Opfer für die Heiligen, wie für die Verstorbenen im Allgemeinen darzubringen, nicht beeinflussen lassen [1]). Vielleicht verursachte sie jedoch die Aufschrift: „Infra actionem" vor dem Communicantes des römischen Missale. Da nämlich das Gedächtniss der Heiligen kein Opfergebet ist, gehört es nicht zu den Opfergebeten der actio (Canon) im strengen Sinn, sondern man commemorirte es blos „infra actionem".

§. 45.

Memento defunctorum.

So sicher man überall und allezeit für die Verstorbenen das eucharistische Opfer darbrachte, so schwer ist die Frage zu beantworten, welche Stelle nahm in der vorgregorianischen römischen Messe das Memento defunctorum ein? Als Opfergebet gehört es in den Canon, das Gregorianum weist ihm aber den Platz unter den Gebeten nach der Consecration an, während es früher wahrscheinlich vor derselben recitirt wurde.

Das gregorianische Sacramentar und die durch dieses influenzirten Missalien ausgenommen, reiht sich in allen übrigen Liturgien an die Memento für die Lebenden das Communicantes und sodann die Memento für die Verstorbenen an. Dieses ist auch in der irischen, gallicanischen und spanischen Messe der Fall, und da sie von der römischen abstammen, lässt sich daraus schliessen, dasselbe habe auch in der Mutterkirche stattgefunden. Der von Gerbert herausgegebene Codex Rhenaugiensis [2])

---

[1]) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 98. Deutlich lehrt dieses das Stowe-M. in den Worten: Ut pro nobis Dominum Deum nostrum exorare dignentur. S. 53.

[2]) Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Memento etiam, Domine, et animarum famulorum famularumque tuarum fidelium Catholicorum

enthält sogar nach der Oration ‚Te igitur' und dem Memento der Lebenden unmittelbar das der Verstorbenen, welchem das Gebet Communicantes folgte. Weil der Schluss des Memento defunctorum mit den Worten: per eleemosynam etc. in das Memento vivorum einmündet, fehlt er in der genannten Handschrift nach der Consecration. Da aber der Verfasser des von Gerbert herausgegebenen Codex ritus triplicis die von ihm als gelasianische Messen bezeichneten Officien aus der Rheinauer Handschrift entlehnt hat und „die Tradition, welcher Tommasis Urkunde angehört, auch bei Abfassung der Gerbert'schen benutzt wurde" [1]), so wird man das Vorhandensein der Memento defunctorum an diesem Orte des Canons um so mehr aus dem gelasianischen Sacramentar ableiten dürfen, als Innocenz I. der Lesung der Namen, zu welchen die der Lebenden und Verstorbenen gehören, den Platz vor der Consecration anweist. (cf. S 148.) Auch Binterim führt einen Messcanon an, in dessen Memento es heisst: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, viventium et defunctorum Christianorum [2]).

Ueberhaupt wurden in allen Liturgien bis auf Gregor I. die Namen der Verstorbenen im Anschlusse an das Communicantes und zwar in der Weise gelesen, dass sie nicht nur einander folgten, sondern in einander übergingen (cf. Stowe-Miss. S. 92). Das veranlasste Missverständnisse. Obwohl man für die Lebenden und Verstorbenen betete, die Heiligen aber um ihre Fürbitte anrief, gab es doch Solche, welche auch für die Heiligen Fürbitten einlegten [3]). Das mag die Trennung der Oration Communicantes von dem Memento der Verstorbenen verursacht haben, welche sich zur Zeit Gregors I. und durch ihn vollzog, wie später gezeigt wird.

§. 46.

Hanc igitur oblationem.

Den römischen Sacramentarien zufolge schliesst sich dem Communicantes die Oration ‚Hanc igitur obl.' an, welche dem römischen Canon so eigenthümlich ist, dass ihr Vorkommen in einem Sacramentar auf den römischen Ursprung desselben schliessen lässt. Weil das Gebet Communicantes die Opfergebete unterbricht, knüpft sie durch die Worte ‚Hanc igitur' an die voraus-

---

in Christo quiescentium, qui nos praecesserunt, illorum et illarum, qui per eleemosynam et confessionem tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero. Communicantes etc. Gerbert Monumenta, pars I. p. 233.

[1]) Ranke, das kirchl. Pericopensystem. S. 97.

[2]) Binterim, Denkwürdigkeiten. IV. 3. p. 13.

[3]) cf. Probst, Liturgie d. 4. Jahrh. S. 98. f.

gegangene Anempfehlung der Opfergaben (Te igitur) und der Opfernden (Memento Domine famulorum) an. Diese beiden Orationen kommen auch äusserlich merkbar in der Oration Hanc igitur obl. dadurch zum Abschluss, dass die Clausel ‚Per Dom. nost. J. Ch.' nicht jenen, sondern dieser angehängt ist.

Bei diesem Zusammenhange der Gebete lässt sich erwarten, die Anempfehlung der Gaben und der Geber werde sich in der Oration Hanc igitur vollenden. Es ist das nicht ohne Bedeutung, weil dieses Gebet so, wie man es früher in der täglichen Messe verrichtete, in keinem römischen Sacramentar vorhanden ist. Selbst in den festlichen, ferialen und sonntäglichen Messen haben blos die Messen der Oster- und Pfingstwoche diese Oration eigenthümlich, aber nicht wegen der Feste an sich, sondern wegen der Neophyten. Das Leonianum besitzt ferner eine solche, ausser der Messe des Pfingstfestes (p. 338), in der Consecration der Gott geweihten Jungfrauen (p. 331), der Bischöfe (p. 421) und dem Anniversarium ihrer Consecration (p. 426—434), in der Brautmesse (p. 446) und in den Requiemsmessen (p. 451, 453, 454). Das Tommasi'sche Gelasianum enthält eine eigene Oration: Hanc igitur in der Messe der Weihe der Priester und Diaconen (l. 1. n. 24), in den Scrutinienmessen der Fastensonntage (n. 26. 27. 28.), in der Reconciliations-Messe der Büsser (n. 38), in der missa chrismalis (n. 40), in den Messen von der Osternacht bis weissen Sonntag (n. 45), in Pascha annotinum (n. 54) und in der Pfingstwoche (n. 78 etc.); ferner in der Messe bei der Weihe einer Kirche (n. 89, 90, 92), der Bischöfe, Priester (n. 100—102) und Jungfrauen (n. 105 u. 106). In dem zweiten Buche des Sacramentars kommt diese Oration nicht vor; in dem dritten: in den Messen für Reisende (n. 24), in natale presbyteri (87), in der Brautmesse (52), an dem Geburtstag (53), pro sterilitate mulierum (54), pro regibus (62), bei Segnung eines Hauses (73), für Verstorbene (92—106).

Dieser Uebersicht gemäss erhielt die Oration Hanc igitur nicht durch das Kirchenjahr, sondern durch besondere Vorkommnisse ihren eigenthümlichen Inhalt, der jedoch von dem der täglichen Messe nicht wesentlich verschieden sein konnte, weil man gerade diese Oration zu dem genannten Zwecke auswählte. Der Inhalt dieser Orationen lässt sich aber auf zwei Hauptsätze zurückführen, in deren erstem Gott gebeten wird, er möge das Opfer gnädig annehmen. Derselbe wird durchweg in die Worte gekleidet: Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus (tibi offero Leon. 426), quaesumus Domine, placatus accipias. Man darf darum nicht zweifeln, in dieser Weise begann unsere Oration auch in der täglichen Messe. Der Beisatz: ‚servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae', welchen das Gregorianum enthält, findet sich in dem Gelasianum l. 1. 45. p. 753. Die Worte:

‚servitutis nostrae' allein stehen Gelas. l. 3 n. 93 p. 553; die Worte: ‚cunctae familiae tuae' allein Gelas. l. 1 n. 38 p. 553; das Leonianum besitzt sie nicht.

Der zweite Hauptsatz bezieht das Gebet auf die Personen, für welche bei diesem Anlasse geopfert wurde. Denselben leiten theils die Worte ein: quam (oblationem) tibi offerimus pro famulo N. (Leon. p. 421 434, 452, Gelas. l. 1 n. 24), theils die Worte: oblationem famuli vel famulae (Leon. 446, Gelas. l. 1. 89 bis 102, 105 und 106), theils die Worte: pro quibus majestatem tuam supplices deprecamur (Leon. 331, 446), welche häufig in Requiemsmessen vorkommen (Gelas. l. 3 n. 92, 94, 95). Diese Bitte zerfällt abermal in zwei Bitten, deren erste das leibliche und geistliche Wohl in dieser Welt betrifft: Ut per multa curricula annorum salvi et incolumes munera sua tibi Domino mereantur offerre (Gelas. l. 1. n. 40). Diesque meos clementissima gubernatione disponas (Leon. Septb. p. 426); deren zweite sich auf die ewige Seligkeit bezieht: Eorumque nomina adscribi jubeas in libro viventium (Leon. p. 318, Gelas. p. 572)[1]) und vorzüglich in den Requiemsmessen Ausdruck erhält.

Man erkennt hieraus, die Orationen des Leon. und Gelas. bestätigen das eingangs dieses §. Bemerkte, sofern in ihnen die Anempfehlung der Gaben (Te igitur) und Geber (Memento) mit Rücksicht auf besondere Anlässe concreter hervortreten. Ferner sieht man, dass das Gregorianum nicht nur diese beiden Hauptbitten aufgenommen, sondern in der Bitte für die Geber auch der Bitte um ihr zeitliches und um ihr ewiges Wohl Ausdruck verliehen hat. Weil sodann die Eingangsworte der Gregorianischen Oration dem Canon der alten täglichen Messe entlehnt sind, ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich auch die Schlussworte der Gregorianischen Oration in der einen oder der anderen der Gelasianischen Messen vorfanden.

Endlich ist noch auf die Requiemsmessen aufmerksam zu machen, welche diese Oration beinahe durchweg in eigener Fassung besitzen. Das Gelasianum enthält vierzehn solche für Bischöfe, Priester, Laien, für einen und für mehrere Verstorbene etc., unter welchen zwölf die Oration Hanc igitur in eigener Fassung haben. Das setzt nicht nur das allgemeine Memento defunctorum voraus, sondern erklärt auch, warum viele von den nach dem Gregorianum reformirten Sacramentarien kein eigenes Gebet: Memento defunctorum enthalten. Die Oration Hanc igitur ersetzte es und diese Oration blieb noch längere Zeit nach Gregor

[1]) Auch diese Worte wechseln mit Rücksicht auf die, für welche das Opfer dargebracht wurde. Bei der Weihe von Jungfrauen lauten sie: Ut tibi Domino ac sponso suo venienti cum lampade sua inexstinguibili placitura occurrere mereatur. Gelas. l. 1. n. 105. p. 632.

in ihrer früheren Gestalt bestehen. Man glaubte nämlich, der Accomodation an das Gregorianum genügend zu entsprechen, wenn der unverändert gelassenen Oration der Gregorianische Schluss Diesque etc. angehängt werde. Vielen solchen Orationen ist derselbe ohne Zusammenhang mit dem Vorausgehenden rein äusserlich beigefügt. Die aus Anlass der Weihe von Jungfrauen gefeierte Messe hat in dem Leonianum wörtlich dieselbe Oration ‚Hanc igitur', das Gelasianum hängt ihr aber die Worte: ‚Diesque nostros' an[1]).

Dem Gesagten zufolge erweiterte sich der zweite Bestandtheil der Oration, das Gebet für die Geber, durch Aufnahme von Bitten, welche die Gläubigen nicht als Opfernde betrafen, sondern sich auf verschiedene Lagen und Begegnisse derselben bezogen, wie dieses in den Ordinations-, Requiemsmessen etc. der Fall war. Die betreffende Oration des Stowe-M. unterscheidet sich zwar dadurch von den späteren, dass es nur des Erbauers der Kirche und der Bekehrung vom Götzendienste gedenkt, doch erkennt man darin leicht die Anfänge zu weiteren derartigen Bitten. Wie weit sie die Missa quotidiana vor Gregor I. beeinflussten, lässt sich nicht ermitteln. Sicher hat sie Gregor I. in derselben unterdrückt und sie mit: ‚Diesque nostros' zu schliessen befohlen, wovon §. 69 handelt[2]).

§. 47.

Oration: Quam oblationem.

Die Oration: Hanc igitur fasst die Anempfehlung der Gaben und Geber zusammen. In der „Oblatio servitutis nostrae" offenbart sich das eucharistische Opfer als Anerkennung von Gottes Herrlichkeit und unserer Unterwerfung und Anbetung; in der „Oblatio familiae tuae" als Opfer, welches die Gläubigen von der Verdammung befreit und ihnen das ewige Leben ertheilt.

Das Anempfehlen (commendare, wie Innocenz I. sagt), der Gaben geschieht durch die Consecration[3]). Darum schliesst sich an die Oration Hanc igitur das Gebet: Quam oblationem, in welchem Gott gebeten wird, die Gabe zum Leib und Blut Christi zu machen und die consecrirte (benedictam), ihm ange-

---

[1]) Leon. Sept. n. 23. p. 446. Gelas. l. 3. n. 52. p. 722.

[2]) Wahrscheinlich schloss diese Oration nicht mit der Formel: „Per Christum", sondern ging unmitelbar in die folgende: „Quam oblationem" über.

[3]) Panis ille, quem videris in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi. Per ista voluit dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum. August. serm. 227. in die Paschae IV. p. 973. tom. VIII.

hörende (adscriptam), als wahrhaftes (ratam), geistiges (rationabilem = λογικήν) anzunehmen.

2. Die Anempfehlung der Opfergaben Eingangs des Canons hat Innocenz I. so deutlich hervorgehoben, dass man die Oration: ‚Te igitur' des Gregorianischen Canons nur flüchtig mit den Worten dieses Papstes vergleichen darf, um zu erkennen, dieses Gebet sei zur Zeit Innocenz I. vorhanden gewesen. Es fragt sich nun weiter, auf welches Gebet des Canons die Schlussworte zu beziehen seien: „Ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus." (S. 148.)

Sie lassen eine doppelte Auslegung zu: die eine, welche unter „Mysteriis" den Canon überhaupt, und unter „futuris precibus" die Orationen: Te igitur und Hanc igitur obl. versteht; die andere, welche „Mysteriis" vorherrschend auf die Consecration und „futuris precibus" auf ein drittes, unmittelbar auf die Consecration vorbereitendes Gebet bezieht. Da Innocenz ausdrücklich bemerkt, die Arcandisciplin gestatte ihm nicht, die Mysterien zu offenbaren (quae aperire non debeo. l. c. n. 4.), so ist es leicht erklärbar, warum seine Worte so allgemein lauten, dass sie auch die zweite, sie näher präcisirende und ergänzende Auslegung derselben zulassen.

Die Consecration besteht in der Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi. Das Gebet, das zu ihr den Weg bahnt (viam precibus aperiamus), wird darum Brod und Wein Gott zur Verwandlung in den Leib und das Blut Christi anempfehlen, wie Augustinus sich ausdrückt (S. 168, Note 3). Das liegt so in der Natur der Sache, dass das Gregorianum der Consecration in der Oration: Quam oblationem geradezu ein solches Gebet voranstellt. Die Annahme, eine ähnliche, durch die zweite Interpretation der obigen Stelle angezeigte Oration sei zur Zeit Innocenz I. vorhanden gewesen, empfiehlt sich deshalb um so mehr, als den Worten dieses Papstes zufolge die Gebete: Te igitur und Memento inhaltlich mit dem Gregorianischen übereinstimmten. Denn daraus ist zu schliessen, diese Uebereinstimmung werde sich auf die letzte Oration des Gregorianum: Quam oblationem erstrecken.

Die Anempfehlung von Brod und Wein mit Rücksicht auf ihre Verwandlung lässt übrigens ein verschiedenartig gestaltetes Gebet zu, weshalb zu untersuchen ist, ob seine Beschaffenheit nicht näher bestimmt werden kann. Zuerst fällt der Blick auf das Leonianum, das, kurz nach Innocenz I. gesammelt, nach der Oration: Hanc igitur obl. die Worte enthält: „Qua oblatione totius mecum gratulantis ecclesiae, tu Deus in omnibus etc." (l. c. Sept. in natali episcoporum. n. 1. p. 436). Das am Schluss beigefügte etc. setzt voraus, die Oration sei bekannt und deshalb ein Bestandtheil der Missa quotidiana gewesen. Weil

sie jedoch in der Festmesse: In natal. episcoporum den Zusatz: totius mecum gr. eccl. erhielt, nahm das Sacramentar den diesen Zusatz umfassenden Anfang der Oration in der ersten Festmesse auf. Bezüglich des weiteren Inhaltes derselben verweist es aber durch ‚etc.' auf die Tagesmesse. Aehnliches findet sich in dem Gelasianum. In mehreren Messen [1]) desselben stehen im unmittelbaren Anschluss an die Oration Hanc igitur die Worte: ‚Quam oblationem tu Deus' ohne weiteren Zusatz. Daraus ergibt sich: im fünften Jahrhundert wurde in der Missa quotidiana romana eine Oration: ‚Quam oblationem tu Deus in omnibus' recitirt, welche sowohl durch diese ihre Eingangs-Worte, als die Zeit, zu der es geschah, mit der des Gregorianischen oder heutigen römischen Missale identisch war.

Zum weiteren Nachweis, dass auch der übrige Inhalt dieser Oration mit der Gregorianischen übereinstimmte, dienen die dem Ambrosius zugeschriebenen sechs Bücher „De sacramentis", die unmittelbar vor der Consecration die Oration enthalten: „Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis D. n. J. Chr." Das Abweichende und Uebereinstimmende dieser Oration mit der Gregorianischen steht völlig im Einklang mit dem Verhältnisse, in welchem die mailändische Messe des fünften Jahrhunderts zur gleichzeitigen römischen stand, und darf deshalb als Zeugniss für den hauptsächlichsten Inhalt der römischen Oration: ‚Quam oblationem' verwendet werden.

Diese Erörterung führt zu dem Ergebniss, der römische Messcanon des fünften und sechsten Jahrhunderts sei mit dem Gregorianischen von der Oration: Te igitur bis zur Consecration im Einklang gestanden. Von Aenderungen abgesehen, die vor dem oder um die Mitte des fünften Jahrhunderts geschahen (die der b. Maria beigelegten Epitheta ‚semper virgo' und ‚Dei genetrix' und die Vermehrung der Heiligen-Namen von Laurentius bis Damianus), liess Gregor in dem Memento der Lebenden die Bitten für verschiedene Klassen der Gläubigen weg und die Memento defunctorum verlegte er an die Stelle nach der Consecration. Sodann schied er die Bitten für die Gläubigen in verschiedenen Lagen und Verhältnissen aus der Oration: Hanc igitur oblat. aus.

§. 48.
Consecration.

Das Gebet: ‚Quam oblationem' bereitete unmittelbar auf die Consecration, den Act der Verwandlung und des Opfers, vor.

[1]) Gelas. l. 1. n. 100. p. 627. n. 106. p. 634; l. 3. n. 24. p. 704. n. 49. p. 719. n. 96. n. 98. n. 100. p. 758.

Dem Leonianum zufolge opferten die Gläubigen Gaben ex fructibus terrenis (p. 353. n. 4), wie es Christus vorgeschrieben und eingesetzt hat (tuis sunt instituta praeceptis) (April. n. 38. p. 310), deren Darbringung die Vollendung aller a. t. Opfer in sich schloss [1]). In voller Uebereinstimmung hiermit schreibt das Leonianum: „Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritalem tibi, summe pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur, pariterque et devotorum munus et remunerantis est praemium.“ (p. 327. 5. Juni.)

Das wunderbare unaussprechliche Geheimniss, in welchem sich das Opfer vollzieht, ist die Heiligung oder Consecration der irdischen Gaben (Fiat hostia sacranda placabilis. April. p. 307. 33), durch welche die munera terrena zu hostiae spirituales werden. Haec dona, sagt eine Oration des Sacramentars, sanctifica et hostiae spiritualis oblatione suscepta nosmetipsos tibi perfice munus aeternum [2]). Noch mehr, durch die Consecration werden „die irdischen Früchte“ nicht nur „geistige Hostien“, sondern der Leib und das Blut Christi, des Priesters selbst. Man höre die Stimme des Sacramentars: Munus populi tui, Domine, placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus, nec irrationabilium cruor effunditur animarum, sed sancti spiritus operante virtute, sacrificium jam nostrum Corpus et Sanguis est ipsius sacerdotis [3]). Der, welcher sich selbst als Opfer für uns hingibt (man vergleiche die obigen Worte: et immolatur semper et eadem semper offertur. p. 327. 5), ist nämlich Priester und Opferlamm zumal [4]).

Mit diesem Wesen des Opfers stehen die demselben von dem Leonianum zugeschriebenen Wirkungen im Einklang. Es ist ein Lobopfer, mit welchem die Gläubigen an den Altar treten, um durch dasselbe Verzeihung und Gnade zu erhalten [5]), für empfangene Wohlthaten zu danken und um zu erhoffende zu bitten [6]). Es ist ein Opfer, durch das Gott versöhnt wird [7]),

[1]) Nunc etiam carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis tui implet oblatio. Leo serm. 57 de passione 8. p. 130. n. 7.

[2]) Leon. In Pentecosten ascendentibus. n. 1. p. 318.

[3]) Leon. Natale Domini n. 3. p. 469.

[4]) Qui se ipsum tibi pro nobis offerens immolandum, idem sacerdos et sacer agnus exhibuit. Leon. April. n. 26. p. 304. Tuae laudis hostiam jugiter immolantes, cujus figuram Abel justus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedech sacerdos exhibuit, sed verus agnus et aeternus pontifex, hodie natus, Christus implevit. Natale Domini. n. 4. p. 470.

[5]) Leon. M. Septb. p. 420. 12.

[6]) Leon. l. c. p. 444. 23.

[7]) Leon. M. April. p. 312. 42.

es ist die substantia reparationis et vitae (April. p. 297. 13), die den Empfänger zu einer neuen Creatur macht (l. c. n. 14), so dass die Gläubigen, durch dieses Aliment genährt, der göttlichen Natur theilhaftig werden (Juli. p. 365. 19)[1]).

Eine weitere aus dem Wesen dieses Opfers fliessende Folge ist, dass dasselbe Gott dargebracht wird: Oblatio tibi Domine defertur (p. 343. 24). Sacrificium tibi Domine immolamus (April. p. 298. 16). Suscipe, Domine, quaesumus, hostias, quas majestati tuae in honore beati apostoli Petri, cui haec est basilica sacrata, deferimus (p. 308. 34). Denn wenn man es auch „zur Ehre" der Heiligen und „zur Ruhe" der Verstorbenen darbrachte, so wurde es doch der göttlichen Majestät aufgeopfert[2]). In der dritten Messe am Feste der h. Felicitas heisst es: In sanctorum tuorum passionibus pretiosis, te Domine mirabilem praedicantes, munera votiva deferimus (p. 463. 3)[3]). Was die Verstorbenen betrifft, so erhalten sie „per haec piae placationis officia misericordiam . . . ut quidquid (anima) terrena conversatione contraxit, his sacrificiis emundetur ac mortis vinculis absolutis, transitum mereatur ad vitam (p. 451. n. 1. Octb.). Obwohl aber Christus selbst Priester ist, opfert er sich doch durch den Dienst derer, welchen er das Priesterthum verliehen: quibus summum sacerdotium contulisti (Septb. n. 8. p. 434) und die Verwaltung dieses Amtes aufgetragen hat. Deprecamur, ut quibus donasti hujus ministerii facultatem, tribuas sufficientem gratiam ministrandi (l. c. p. 429. n. 3). — Tua pietate confirmes, quod es operatus in nobis (p. 426. n. 1).

Auch nach dem Gelasianum sind es Brod und Wein (creaturae), welche Gott als seinem Namen zu weihende Gaben angeordnet hat[4]). In den Mysterien entzieht nämlich der, welcher den Gläubigen versprach, bei ihnen bis an das Ende der Welt zu bleiben, seine körperliche Gegenwart nicht[5]). Vielmehr werden die, welche durch sein Fleisch und Blut erlöst wurden, durch die

---

[1]) Leon. M. Jun. p. 329. 5. April. p. 303. 24. Munera tua Deus institutor illustra et per has hostias, quibus te placari voluisti, sanctifica misericors immolantes p. 412. 4.

[2]) Oblationes nostras, Domine quaesumus, propitiatus intende, quas ad honorem s. Martyris tui Laurentii nomini tuae majestatis offerimus et pro requie famuli tui (illius) episcopi suppliciter immolamus. Leon. Octb. p. 453. 4.

[3]) Tuas enim, domine, virtutes, tuasque victorias admiramur, quoties in ecclesia tua horum tuorum festa celebrantur. Leon. April. p. 293 (n. 6) die erste Messe.

[4]) Tuo quoque nomine munera jussisti dedicanda constitui. l. c. n. 83. Sabb. p. 605.

[5]) Praesentiae corporalis mysteriis non deserat, quos redemit l. 1. n. 53. p. 579.

himmlischen Opfer zum ewigen Leben ernährt [1]) und Glieder Christi [2]). Denn das Fleisch und Blut Christi sind nicht nur eine Nahrung, sondern auch ein Gott dargebrachtes Opfer. „Danksagend bringen wir deiner Majestät dieses Heilige (haec sacra deferimus) dar, welches für uns der Urheber unseres Heiles, Christus selbst, eingesetzt hat [3]), das, an die Stelle der vorbildlichen, fleischlichen Opfer tretend, durch ein wunderbares, unaussprechliches Geheimniss immer geopfert und immer als dasselbe dargebracht wird [4]). Das Vorbild desselben hat Abel, Abraham, Melchisedech dargebracht, das wahre Lamm, der ewige Priester aber, der heute geborene Christus, hat es erfüllt [5]), durch seinen Tod am Kreuze, wie durch die fortwährende Feier der Eucharistie“ [6]).

Das Wesen der vor-gregorianischen Consecration bestand demnach in der Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi, die Gott als Opfer dargebracht wurden. Ueber den Ritus derselben geben die ältesten römischen Sacramentarien keinen Aufschluss. Wir verweisen darum auf den dem römischen Ritus am meisten verwandten mailändischen und das Gregorianum.

§. 49.

Die Gebete: ‚Unde et memores‘ und ‚Supra quae‘.

Die beiden genannten Orationen, die Anamnese (Unde et memores) und das Opfergebet: Supra quae, erwähnen die vorgregorianischen Sacramentarien nicht, denn der in das gelasianische Sacramentar aufgenommene Canon ist der Gregorianische. Dagegen enthalten sie die sechs Bücher De sacramentis in voller Uebereinstimmung mit dem Gregorianum (S. 18). Zudem beweisen alle alten Liturgien die Existenz der beiden Orationen nach der Consecration, sofern sie durchweg an die Worte: „Thuet dieses zu meinem Andenken“, eine das Gedächtniss des Leidens,

---

[1]) Ad vitam aeternam sacrificiis coelestibus pascamur l. 1. n. 49. p. 576.

[2]) Ut inter ejus numeremur membra, cujus corpore communicamus et sanguine l. 1. n. 18. fer. 2. p. 509.

[3]) l. 1. n. 65. p. 590.

[4]) Remotis obumbrationibus carnalium victimarum, spiritalem tibi, summe pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur. l. 1. n. 84. p. 606.

[5]) l. 1. n. 4. p. 496.

[6]) Concede nobis haec, quaesumus Domine, frequentare mysteria, quia quoties hujus hostiae celebratio commemoratur, opus nostrae redemptionis exercetur. l. 1. n. 25. fer. secunda. p. 518.

der Auferstehung und Himmelfahrt erwähnende Oration und an diese ein Opfergebet anreihen.

Die gallischen und spanischen Orationen dieses Messtheiles haben durch den Einfluss des Kirchenjahres und das Streben nach Kürze zwar Aenderungen erfahren, doch lässt sich ihre Abstammung von den beiden römischen Gebeten nicht verkennen, wie später gezeigt wird. Daraus ergibt sicht aber, dass man diese römischen Orationen vor dem fünften Jahrhundert als Bestandtheile der Liturgie in Rom recitirte. Für das hohe Alter der Anamnese spricht auch der Mangel des Wortes ‚incarnationis' oder ‚nativitatis', denn er zeugt von einem noch unentwickelten Kirchenjahre. Noch mehr gilt das von den Worten des Opfergebetes: ‚de tuis donis ac datis', weil sie gegen den Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts gerichtet sind [1]).

2. Oratio: Supra quae propitio etc. Ueber dieses Gebet legt zu Ende des vierten Jahrhunderts der Diacon Hilarius [2]) in der Schrift: „Quaestiones veteris et novi testamenti", die sich unter den unächten Werken des h. Augustinus befindet, Zeugniss ab. Hilarius versteht unter Melchisedech den h. Geist, und nimmt darum an den Worten: Summus sacerdos Melchisedech unserer Oration Anstoss. „Similiter et spiritus sanctus, sagt er, quasi antistes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt" [3]).

Nannten demgemäss die Römer (nostri) Melchisedech in dem Opfer „summus sacerdos", und bezeichnen die Worte: „In oblatione" den Canon, in welchem sich das Opfer vollzog, so besass der Canon der römischen Messe in dem vierten Jahrhundert ein Gebet, welches diese Oration in sich schloss, und das ist die Oration: Supra quae. Sie war demnach in dem Canon des Damasus vorhanden und ging von ihm in den Gelasianischen und Gregorianischen über.

Dagegen wird man erinnern, die Worte des Hilarius können damals mit einem Gebete verbunden gewesen sein, das sich von dem Inhalte der Oration: Supra quae wesentlich unterschied. Allein die Erwähnung des Melchisedech als Hohenpriester in einem Gebete des Canons kennzeichnet dieses Gebet als ein Opfergebet, denn bei den Kirchenvätern, wie in den Bildern der Cömeterien erscheint das Opfer des Melchisedech als Type des eucharistischen.

---

[1]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. S. 352. Die in dieser Schrift zu dem römischen Canon gemachten Bemerkungen werden hier nicht wiederholt, sondern blos theilweise angedeutet.

[2]) Ueber ihn und sein Verhältniss zur römischen Kirche vergleiche man §. 54.

[3]) Hilar. Quaestiones ex utroque (testamento) mixtim. Q. 109. p. 497. Oper. August. tom. 16. Bassani.

War aber die Oration mit den Worten: „summus sac. Melch." ein Opfergebet und ist die Oration: ‚Supra quae' gleichfalls ein solches, dann stimmte der wesentliche Inhalt dieser Oration mit der Oration ‚Supra quae' überein. Der Schluss, die Oration des Gregorianum „Supra quae" sei schon im vierten Jahrhundert in dem römischen Canon vorhanden gewesen, ist deshalb um so berechtigter, als Gregor I. den römischen Canon nicht gemacht, sondern seinem Sacramentar das Gelasianische zu Grunde gelegt hat. Zudem nahmen die Päpste ohne dringenden Grund keine Neuerung vor, am wenigsten in den Gebeten des Canons, welchen sie als Erbe der Apostel ansahen. Ein solcher Grund lag aber bezüglich dieses Gebetes nicht vor, da alle alten Liturgien ein Opfergebet nach der Consecration besitzen, und man von dieser Regel die römische Messe nicht ausnehmen wird. Zudem weisen die Worte der Oration Supra quae: „Patriarchae nostri Abrahae" auf ein sehr hohes Alter derselben hin.

Beachtung verdient auch eine Präfation des Gelasianums. Sie führt das Opfer Abels, Abrahams und des Priesters Melchisedech als eine Type der Hostie an, welche die Gläubigen fortwährend darbringen, und die der ewige Hohepriester Christus erfüllt hat[1]). Es sind dieselben Namen, in derselben Aufeinanderfolge und Verbindung mit der Feier der Eucharistie, wie in unserer Oration, so dass sie sich als ein Widerhall dieser offenbaren; besonders wenn man sie mit folgenden Aeusserungen des Diacons Hilarius in Zusammenhang bringt. „Melchisedech, sagt er, habe das künftige Mysterium der Incarnation und Passion des Herrn aufgezeigt (ostendit), indem er dem Abraham zuerst, gleichsam als dem Vater der Gläubigen (die Oration nennt ihn patriarchae nostri Abr.) die Eucharistie des Leibes und Blutes des Herrn übergab, um an dem Vater vorzubilden (ut praefiguraretur in patre), was an den Nachkommen künftige Wahrheit war." (p. 495 c.) Es sind das Worte, welche die Präfation nahezu gleichlautend für denselben Gedanken gebraucht, so dass man um so mehr annehmen kann, dem Diacon Hilarius, wie dem Verfasser der Präfation, habe die Oration: Supra quae vorgeschwebt, als Hilarius kurz darauf sagt, „die Unsrigen nennen Melchisedech bei dem Opfer summus sacerdos."

Melchisedech erscheint jedoch bei Hilarius nicht nur als der summus sacerdos, Abraham als patriarcha noster und das Opfer als Figur der Eucharistie, sondern er sagt zudem, Melchisedech habe als Priester Gottes Abraham gesegnet im Hinblick (ad praesagium) auf die künftigen Gläubigen (sanctorum). Quia benedictio danda erat in futurum plebi Dei per antistitem fere Dei, quem

[1]) Gelas. l. 1. n. 4. p. 496.

dicimus sacerdotem (p. 496. 6). Wenn aber Melchisedech ein Vorbild für den die Gläubigen segnenden Bischof ist, so ist er ein solches auch für den für das Volk opfernden Bischof. In Uebereinstimmung hiermit stellt die Oration: Supra quae nicht allein das Opfer der Altväter in Parallele mit dem eucharistischen, sondern auch die Priester von jenem mit den Priestern von diesem. Sie bittet Gott, er möge das Opfer, das der Bischof darbringt, ebenso wohlgefällig aus seinen Händen annehmen, wie er es Abel, Abraham, Melchisedech gegenüber gethan habe. Die Worte des Hilarius bezeugen darum nicht nur die Existenz unserer Oration im vierten Jahrhundert, sondern auch, wie man damals ihren Inhalt verstanden hat.

Ferner berichtet der Liber pontificalis von Papst Leo I.: Hic constituit ut intra actionem sacrificii diceretur sanctum sacrificium et cetera. Weil sich in dem Gregorianischen Canon die Worte: sanctum sacrificium blos in der Oration Supra quae finden, weil das Et cetera des Lib. pontif. auf den Schluss unserer Oration, ‚immmaculatam hostiam' hindeutet, weil sie ein Opfergebet voraussetzen und unsere Oration ein solches ist, sind das durchweg Indicien dafür, Papst Leo I. habe diese Worte der in Rede stehenden Oration beigefügt. Den Anlass dazu gaben ihm die Manichäer. Nach der wiederholten Bemerkung, er schäme sich, auszusprechen, was er nach einer sorgfältigen Untersuchung über die Eucharistie der Manichäer erfahren habe, schliesst er mit den Worten, ihr Opfer ist eine Schändlichkeit (sacrificium turpitudo)![1]). Jeder erkennt, zu dieser ‚turpitudo sacrificii' steht ‚sanctum sacrificium, immaculata hostia' im vollen und absichtlichen[2]) Gegensatz. Die Annahme ist daher berechtiget, Leo I. habe, im Gegensatze zu dem schändlichen manichäischen Opfer, dem Opfergebete der katholischen Messe die genannten Worte beigefügt, denn das Citat aus dem Sermo XV steht nicht nur im Einklang mit dem Berichte des Lib. pontf., sondern bestätigt denselben. Verhält sich dieses aber so, dann war die Oration Supra quae vor Leo in dem römischen Canon, und war sie vor Leo I. in demselben, so darf man aus den Worten des Diacons Hilarius schliessen, sie befand sich schon im vierten Jahrhundert im römischen Canon.

---

[1]) In qua (scil. secta) lex est mendacium, diabolus religio, sacrificium turpitudo. Leon. serm. 15. de jejunio decimi mensis V. n. 4. p. 64. Lugd.

[2]) Wir schliessen dieses besonders aus den Worten derselben Predigt: Non sufficiat, quod actum est, sed eadem inquisitio perseveret. n. 6. Es genügte Leo nicht, die Schändlichkeit ihres Opfers zu constatiren, sondern dieses sollte fortdauernd geschehen, und das geschah durch den angegebenen Beisatz zu der Oration: Supra quae.

Endlich zeugt hierfür die Oration ‚Hanc quoque oblationem' in der Ostermontags-Messe des spanischen Missale. Die Officien der Osterwoche gehören in allen Sacramentarien zu den ältesten, weswegen man annehmen darf, diese Oration sei in alter Zeit in Spanien recitirt worden, und dieses um so mehr, als sie den Leonianischen Zusatz: Sanctum sacrif. noch nicht besitzt[1]). Im Uebrigen stimmt das Opfergebet der spanischen Messe mit der Oration ‚Supra quae' so überein, dass sich seine römische Abstammung nicht verkennen lässt und dass deshalb von demselben auf die Beschaffenheit der vorgregorianischen Oration geschlossen werden darf.

§. 50.

Epiklese (Supplices te rogamus).

Der nun folgenden Oration des römischen Missale: ‚Supplices te rogamus', oder der Epiklese, gedenkt die Schrift De sacramentis insofern, als sie die ähnlichen Worte derselben: ‚Ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum' mit dem vorhergehenden römischen Opfergebete ‚Supra quae' verbindet. Mit Rücksicht hierauf mag die Frage gestattet sein, gehörten die entsprechenden Worte der römischen Oration: Supplices ursprünglich der Oration Supra quae an und schloss darum diese Oration nach den Worten ‚summus sacerdos tuus Melchisedech' mit der weiteren Bitte Supplices — majestatis tuae? Ohne Zweifel eignen sich die Worte Supplices bis majestatis tuae zu einem Schluss des Opfergebetes Supra quae. Unsere Augen sind zwar durch die dazwischen liegende spätere Rubrik (Profunde inclinatus etc.) und durch den Druck des Missale gewöhnt, in den Worten Supplices den Anfang einer neuen Oration zu sehen, allein, da die Oration Supra quae die Clausel: Per Dominum etc. nicht besitzt[2]), und in allen Codices die Worte: „Melchisedech. Supplices te" ununterbrochen sich folgen, thut man dem Texte keine Gewalt an, wenn man die Worte Supplices als Schluss des Opfergebetes Supra quae fasst. Im Gegentheile, sie eignen sich zu den Worten: in sublime altare tuum weniger. Denn die Gläubigen empfangen den Leib und das Blut Christi nicht ex sublime

[1]) Die betreffende Oration lautet: Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarchae nostri Abrahe et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat hic queso etc.

[2]) Dass man früher die jetzigen drei Orationen für eine einzige ansah, beweist die gallicanische und spanische Liturgie, welche blos eine Oration (Post secreta, post pridie) nach der Consecration kennen.

altare, wohin die Engel das Opfer tragen, sondern ex hoc altare, dem in der Kirche stehenden Altare. Die Worte: ex hac altaris participatione setzen desshalb andere voraus, welche nach meiner Ansicht die Epiklese enthielten.

Die lateinischen, wie die griechischen Liturgien reihen an die Anamnese und das Opfergebet die Epiklese an, d. h. die Herabrufung des h. Geistes über die Opfergaben, um die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger heilige. Diesem einstimmigen Zeugnisse der alten Liturgien gegenüber wird sich das Vorhandensein der Epiklese in der römischen Messe, und zwar nach dem Opfergebete, um so weniger bestreiten lassen, als es Papst Gelasius ausdrücklich bestätigt.

Gelasius schreibt an Elpidius: „Die hochheilige Religion, welche an der katholischen Disciplin festhält, beansprucht eine so grosse Ehrfurcht, dass Jeder nur mit reinem Gewissen den Zutritt zu ihr wagen darf. Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobatur [1]). Demgemäss rief der Priester bei der Consecration des göttlichen Mysteriums den h. Geist an, dass er komme und gegenwärtig sei. Das geschah allen Liturgien zufolge in der Epiklese, also wurde sie auch in der römischen Liturgie recitirt. Zu welchem Zwecke der Priester den h. Geist herabrief, lehrt der dritte Tractat des Gelasius, in welchem es heisst, Brod und Wein gehen durch die vollendende Thätigkeit des heiligen Geistes in die göttliche Substanz über, obwohl sie in der Eigenthümlichkeit ihrer Natur verbleiben [2]). Auch diese Angaben stehen im Einklang mit den Worten der gallicanischen und spanischen Epiklese, wie die Citate aus den Mone'schen (§. 87) und spanischen (§. 121) Messen constatiren. Selbst das Leonianische Sacramentar liefert Beiträge hierfür. In der Weihnachtsmesse (Nr. 3) lautet die erste Oration: „Munus populi tui, Domine, placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus, nec irrationabilium cruor effunditur animantum, sed sancti spiritus operante virtute, sacrificium jam nostrum, corpus et sanguis est ipsius sacerdotis." (p. 469.) Ferner enthält dasselbe in der dritten Oration der Messe Mense Junio n. 30 die Worte: „Mitte, Domine, quaesumus, spiritum sanctum, qui et haec munera praesentia nostra (sua) tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet." (p. 372.)

---

[1]) Thiel, Epistolae romanorum pontificum. Gelasii fragment. 7. p. 486.

[2]) Ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeant, sancto spiritu perficiente, substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae. l. c. Tractat. 3. n. 14. p. 542.

Diese Orationen sind keine Epiklesen, sondern die erste ist eine Collecte, die zweite eine Secret; man darf jedoch von denselben auf den Inhalt der Epiklese schliessen, da die Bitte, welche sie aussprechen, den hauptsächlichsten Gegenstand „der Anrufung“ bildet. Die Schlussworte der letzten Leonianischen Oration: Et ad hoc percipiendum nostra corda purificet, geben zudem eine zweite wohl zu beachtende Wirkung der Thätigkeit des heil. Geistes an. Die gallicanischen und spanischen Epiklesen bezeugen nämlich gleichfalls, dass der h. Geist angerufen wurde, nicht nur die Gaben, sondern auch die Empfänger derselben zu heiligen, damit sie ihnen zum Heile gereichen. Hiermit übereinstimmend, sagt die Epiklese des römischen Missale: „Ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.“

In diesen Worten haben wir also den Schluss der alten römischen Epiklese; die Anrufung des h. Geistes, er möge herabkommen und das Opfer heiligen, fehlt hingegen. Denn daran wird man angesichts der angeführten Zeugnisse nicht zweifeln dürfen, dass ehedem eine solche vorhanden war. Wie mag dieselbe gelautet haben? Bei Beantwortung dieser Frage sind vorzüglich die abendländischen Liturgien zu berücksichtigen, unter welchen die spanische ein, wenigstens seit dem sechsten Jahrhundert ihr angehörendes, mit der römischen Oration Supplices verwandtes Gebet: ‚Post pridie‘ besitzt. Ein noch höheres Alter desselben indicirt der Mangel der Worte: „Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam“ nach dem Namen Melchisedech, die durch Leo I. in den römischen Canon kamen (S. 176). Dieselbe lautet: „Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarchae nostri Abrahe et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostias descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tue ex hoc sublimi altari tuo per manus angeli tui et deferatur in ista solennia Spiritus tuus sanctus qui (tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter et vota sanctificat). Ut quicumque ex hoc corpore libaverimus, sumamus nobis medelam animae.“ (p. 491.) Auch dieses Gebet hat Veränderungen erfahren, denn durch die eingeklammerten Worte ersetzte man die durch den h. Geist bewirkte Verwandlung in den Leib und das Blut Christi; dennoch darf man von seiner Beschaffenheit auf die der ehemaligen römischen Epiklese schliessen. Das vorhergehende Opfergebet mit dem Schluss: ‚Summus sacerdos tuus Melchisedech‘, die Worte: ‚In conspectu‘ bis ‚per manus Angeli tui‘ und der Schluss: ‚Ut quicumque ex hoc corpore‘ (ut quotquot ex hac alt.),

verrathen deutlich die Bearbeitung dieser Oration nach dem römischen Vorbild. Diese Annahme beglaubigt ein Gebet, welches in das Brevier unter die ‚Orationes pro opportunitate sacerdotis, ante celebrationem et communionem dicenda' aufgenommen und an der Feria VI. zu recitiren ist. Die Aehnlichkeit der in der Note stehenden Stelle mit der spanischen Epiklese ist ebenso auffallend, als sie ohne Zweifel einer alten Epiklese entlehnt ist. Erinnert man sich, dass die Kirchenväter öfter davor warnen, förmlich liturgische Gebete in der Privatandacht zu verwenden, so darf man sich nicht wundern, wenn das Epiklesengebet in derselben Weise benutzt wurde und so in eine private Oration gelangte. Der Ursprung dieses Gebetes ist mir allerdings unbekannt, aber das wird man annehmen dürfen, dass eine, in das römische Brevier aufgenommene Oration römischen Ursprungs ist. Dieses vorausgesetzt, wird diese, durch die spanische Epiklese gestützte Oration die treueste Kunde von der ehemaligen römischen Epiklese geben [1]).

§. 51.

Exomologese. Nobis quoque peccatoribus.

In den alten Liturgien, mit Ausnahme der alexandrinischen und römischen, folgen der Epiklese die Fürbitten und die Exomologese oder zuerst diese und dann jene [2]). Sachlich macht es keinen Unterschied, ob die Empfänger der Communion nach der Herabrufung des h. Geistes zuerst ihre Unwürdigkeit bekannten (Schuldgebet, Exomologese) und dann die Fürbitten (Memento) verrichteten, oder die Fürbitten für die ganze Kirche mit der Exomologese schlossen.

Dieses Schuldgebet enthält in der römischen Messe die Oration: Nobis quoque peccatoribus [3]). Vor dem Gregorianum erwähnt sie meines Wissens Niemand, nach demselben findet sie

---

[1]) Das Bild, das ich mir von der Epiklese zur Zeit des Gelasius und vor ihm mache, ist folgendes: . . . in conspectu divinae majestatis tuae. Descendat, Domine, illa s. Spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat, qui et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat, ut quotquot ex hac altaris participatione etc.

[2]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. §. 107. S. 402.

[3]) Das mit diesen Worten verbundene Klopfen an die Brust gehört wohl schwerlich den ersten Jahrhunderten an, obwohl Augustinus seinen zu häufigen Gebrauch tadelt, aber es ist jedenfalls der Ausdruck eines Schuldgebetes. Die Neigung des Hauptes am Schlusse des vorhergehenden Gebetes, das bei den Worten „per Christum" sonst nicht vorkommt, rührt daher, dass die Gläubigen zuvor aufgefordert wurden, dieses Gebet mit geneigtem Haupte zu sprechen.

sich in allen römischen Missalien. Der Ottobonianische Codex des Gregorianum enthält unmittelbar vor derselben ein förmliches Schuldgebet, das beinahe gleichlautend in dem Codex Vindobonensis bibl. Caes. (Gerbert Monumenta pars I. p. 236. not. 2) und in der von Flaccus Illyricus herausgegebenen Messe steht [1]). Nach Durandus kommen solche Gebete in den meisten alten Handschriften vor [2]). Die dem Cod. Ottobon. „von jüngerer Hand in margine beigefügte Oration" (Muratori) scheint jedoch vom Priester privatim gebetet, allmählich in den Text des Canons gekommen zu sein. Immerhin drückt sie aber der Oration: Nobis quoque das Gepräge eines Schuldgebetes auf.

Was den Ort betrifft, an dem das Gebet Nobis quoque recitirt wurde, so weist sein Inhalt auf eine kurz vorher gegangene Erwähnung „der Apostel und Martyrer", wie der seligen Gläubigen (omnibus sanctis tuis) hin, um deren Gemeinschaft im Himmel gebeten wird. In diese Verbindung mit den Fürbitten bringen dasselbe auch die alten Liturgien und das Stowe-Missale; selbst das Gregorianum lässt es den Memento defunctorum folgen. Das regt die Frage an: wurden auch in dem römischen Ritus früher die Fürbitten nach der Consecration und Epiklese recitirt? Die Oration Nobis quoque empfiehlt diese Annahme. Papst Innocenz I. sagt hingegen ausdrücklich, die Memento seien vor der Consecration gebetet worden. Die Frage kehrt darum in der Form wieder: hat Damasus die nach der Consecration stehenden Fürbitten vor dieselbe verlegt, Gregor I. aber die alte Uebung dadurch theilweise wieder hergestellt, dass er den Memento defunctorum den Platz nach der Consecration anwies? Ohne neues Quellen-Material wird sich hierüber nichts Sicheres feststellen lassen, obwohl durch diese Annahme die Lösung mancher Schwierigkeiten erleichtert würde. (cf. §. 43 u. 121.)

2. Obwohl die Existenz der römischen Oration: Nobis quoque spät bezeugt wird, ist doch ihr Inhalt dem Alterthum geläufig. Nicht nur Polycarp und Origenes [3]) bedienen sich der Worte: Da nobis partem et societatem cum sanctis tuis, sondern auch die Liturgie des Marcus enthält nach dem Satze: die Seelen der Verstorbenen würdige des Reiches der Himmel, die Worte: Da nobis, ut partem et sortem habeamus cum omnibus sanctis tuis [4]). Die Erwähnung der Apostel, Martyrer und Heiligen setzt, wie angegeben, die Recitation des Fürbittengebetes nach der Consecration voraus und damit zugleich das Vorhandensein unserer Oration vor Papst Innocenz I. Mit dem Schlusssatze

[1]) Bona, Rerum liturg. appendix. p. 630.
[2]) Durand. Rationale l. 4. c. 45. p. 110. b.
[3]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. S. 84 u. 335.
[4]) Renaud. p. 136. Probst l. c. S. 327.

derselben (Intra quorum nos consortium non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus, largitor admitte) sind die Worte zu vergleichen: „Ad capessendam futuram beatitudinem cum electis ejus, in quorum nos consortium non meritorum inspector, sed veniae largitor admittat Christus“ [1]). Die citirte Schrift wurde von Vinten dem h. Hieronymus zugeschrieben, Vallarsi hält sie hingegen für unächt und vermuthet, der h. Columban sei ihr Verfasser. Weil sie jedoch, wie derselbe Gelehrte bemerkt, grossentheils Citate aus den Schriften des Hieronymus zusammenstellt und keine Spuren einer noch späteren Abfassung verräth, benutzen wir sie. Zweifellos wurde nämlich die Oration im sechsten Jahrhundert in der römischen Liturgie gebetet, denn Gregor hat sie nicht nur in sein Sacramentar aufgenommen, sondern auch theilweise geändert.

Was die Namen der Heiligen in dieser Oration betrifft, so finden sich solche in keinem Schuldgebete der alten Liturgien. Auch unsere Oration verlangt die Namen einzelner Heiligen nicht. Sie ruft nicht, wie das Communicantes, einzelne Heilige namentlich um ihre Fürbitte an, sondern sie bittet Gott um Theilnahme an der Seligkeit der Heiligen überhaupt. Sie bittet nicht um die Seligkeit dieser und jener Heiligen, sondern um die Genossenschaft (consortium) der Apostel und Martyrer im Himmel im Allgemeinen. Das stimmt auch mit der Annahme Prosper Lambertini's überein, die ich allerdings dahin erweitere, nicht nur die Namen der Martyrinnen, sondern die Namen aller in unserer Oration enthaltenen Heiligen seien ein Zusatz aus späterer Zeit, wie §. 24 erörtert wurde.

§. 52.

Vater unser.

Das Tommas. Gelasianum reiht an die Schlussdoxologie des Canons das Vater unser an. Das geschah nach dem Vorbild des Gregorianum, denn vor Gregor I. stand es vor dieser Doxologie. Ehe jedoch auf die Stellung desselben in der römischen Messe eingegangen werden kann, fragt es sich, ob seine Recitation ein Bestandtheil der alten römischen Liturgie war. Die Uebung gestaltete sich in dieser Beziehung verschieden. Aus den ersten drei Jahrhunderten lässt sich kein sicheres Zeugniss beibringen und die Liturgie der Apostolischen Constitutionen kennt es nicht. Erst Cyrill von Jerusalem nennt es unzweideutig und bestimmt als einen Bestandtheil der Messe. Selbst im vierten Jahrhundert herrschte hierin noch keine Einstimmigkeit. Augustinus sagt, das

[1]) (Hieronymus) in expos. ult. vers. Psalm. 72. Vallars. tom. VII. p. 254.

Gebet des Herrn werde beinahe überall in der Messe recitirt. Hieronymus führt Ausnahmen an. Eusebius lässt die Sache zweifelhaft, und eine spätere spanische Synode tadelt die Priester, welche dasselbe blos am Sonntage verrichten. Demnach konnte es in der alten römischen Messe mangeln, denn das erste Zeugniss über seine Recitation in dieser Liturgie findet sich in einem Briefe Gregors I. an den Bischof Johannes von Syracus.

Was den Ort der Recitation betrifft, so schliesst der älteste Typus des Messritus, die Liturgie der Apost. Constitutionen, den Canon mit den Fürbitten (Memento) und der Doxologie. Das Folgende bezieht sich deshalb auf die Abendmahls-Spendung. Wie aber die Opferhandlung eine Vorbereitung hatte, die in der Anempfehlung der Gläubigen durch die Prosphonese des Diacons oder die Oratio pro fidelibus bestand (A. C. l. 8. c. 10), welcher ein Segensact des Bischofes, die Epiklesis (l. c. c. 11), folgte, so geschah dieses auch vor der Spendung des Abendmahles. Der Diacon wiederholte die abgekürzte Oratio pro fidelibus und der Bischof sprach ein Segensgebet, worauf die Communion stattfand. Das Vater unser wird nicht erwähnt. Ein Opfergebet war es nicht, und wenn es auch in manchen Liturgien die Memento einleitete oder schloss, so wurde es doch als Bittgebet und, wegen der vierten Bitte, als Vorbereitungsgebet auf die Communion angesehen [1]). Darum gibt ihm die Liturgie des Jacobus und Marcus, und noch ausgeprägter die des Basilius und Chrysostomus, den Platz zwischen der genannten Prosphonese des Diacons [2]) und dem Segensgebete des Bischofes. Weil jedoch früher auch die erste Oration als ein Vorbereitungsgebet auf die Communion galt, wurde sie jetzt, durch die Einschaltung des Vater unser, zu einem Vorbereitungsgebet auf das Vater unser [3]). Die Marcus-Liturgie hängt der Bitte, die Seele zu erleuchten und zu heiligen, „um unverurtheilt diese unsterbliche und himmlische Speise zu empfangen", einfach den Satz an: „Damit wir mit deinen h. Jüngern und Aposteln das Gebet sprechen: Vater unser." Daraus erkennt man zugleich, das Gebet des Herrn ist in den morgenländischen Liturgien eine spätere Einschaltung.

Im Abendlande spricht sich zuerst Gregor I. in dem

[1]) August. serm. 6. n. 3. edid. Denis. tom. 18. p. 1046. cf. Hieronym. adv. Pelag. l. 3. n. 15. p. 800.

[2]) In diesen Liturgien kommt sie zum Theil noch als solche vor, doch hat sie sich grossentheils zur Exomologese umgestaltet. In dem römischen Ritus ist das Gebet des Diacons nicht mehr vorhanden, die Stelle der Exomologese vertritt aber die Oration: Nobis quoque peccatoribus.

[3]) Die koptisch- und griechisch-alexandrinischen Liturgien geben den beiden Gebeten selbst eigene Namen: „Oratio fractionis" und „Oratio inclinationis".

genannten Briefe über die Recitation des Vater unser in der Messe aus. Ein Sicilianer bemerkte über diesen Papst, Viele seien mit seinen Anordnungen unzufrieden, da er sich allzusehr nach den Gewohnheiten der Kirche von Konstantinopel richte. Auf die Frage, welche Gewohnheiten er meine, antwortete er, dass man das Alleluja bei der Messe auch ausser der Pentecoste spreche [1]), dass die Subdiaconen in gewöhnlichen Kleidern an den Altar träten, dass man Kyrie eleison recitire und das Gebet des Herrn alsbald nach dem Canon verrichte.

Gregor erwiderte, in keinem dieser Punkte sei er einer anderen Kirche gefolgt. Dieses begründend, fährt er fort: „Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et valde mihi inconveniens visum est, ut precem quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus et ipsam traditionem, quam redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem taceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote."

Der dem Papste gemachte Vorwurf bezüglich der Recitation des Vater unser nach dem Canon kann das Doppelte involviren, entweder dass er das Vater unser überhaupt in die Messe aufgenommen, oder dass er es alsbald nach dem Canon zu recitiren befohlen habe. Für die erste Annahme kann man sich auf die Worte berufen, „es schien mir unpassend, das von einem Gelehrten verfasste Gebet in dem Canon zu sprechen, das von Christus selbst überlieferte aber auszulassen." Dieser Stelle zufolge könnte man nämlich glauben, das Vater unser sei in der römischen Messe vor Gregor I. nicht gebetet worden [2]); fasst man jedoch den Zusammenhang in's Auge, in welchem diese Worte stehen, dann ergibt sich ein anderer Sinn. Gregor sagt, weil die Apostel die Hostie blos bei dem Oblationsgebete selbst consecrirten und darum das Gebet des Herrn nicht in dem Canon recitirten, und weil er es ferner für ungeziemend halte, es ganz wegzulassen, habe er es nach dem Canon verlegt. Daraus sieht man, warum der Papst mit Emphase sagt: wir sprechen das Vater unser alsbald nach dem Canon (post precem), und dass der Vorwurf des Sicilianers: ‚Quia orationem dominicam mox post canonem dici statuistis' sich blos auf die Stellung desselben nach dem Canon bezog. Das Vater unser

---

[1]) Man sieht hieraus, wie argwöhnisch das Volk über den Cultus wachte und jede Veränderung desselben hoch anschlug.

[2]) Selbst Bona sagt: Nescio cur Gregorius dicat, inconveniens sibi visum eam omittere, ac si suo tempore in usu non esset. Bona, Rerum liturgic. l. 2. c. 14. p. 574.

wurde in der römischen Messe vor Gregor gebetet, aber in dem Canon. Dieser Papst verlegte es jedoch nach demselben und zwar deswegen, weil die Apostel die Hostie blos bei dem Oblationsgebete consecrirten.

Das Oblationsgebet ist der Canon, denn Gregor beruft sich für die Verlegung des Vater unser nach dem Canon auf die Uebung der Apostel, es bei dem Oblationsgebet nicht zu recitiren. Allein, erwidert man, von einem Oblationsgebet ist in unserer Stelle nichts zu lesen. Die Worte: ‚ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent' sind zu übersetzen: es war Sitte der Apostel, dass sie blos bei diesem Gebete selbst, oder bei dem Vater unser, die Oblationshostie consecrirten, weswegen in der apostolischen Zeit die Consecrationsworte in der Recitation des Vater unser bestanden. Merkwürdig; wenn ein Papst der katholischen Tradition zu widersprechen scheint, acceptirt man seine Worte sogleich, wenn aber Innocenz I. schreibt, die römische Liturgie stamme vom Apostel Petrus her, dann nennt man das einen Irrthum. Auf die Monstrosität, die Apostel haben durch das Gebet des Vater unser die Eucharistie consecrirt, lohnt es sich nicht, einzugehen, da das ganze Alterthum hiervon nichts weiss.

Annehmbarer lautet die Uebersetzung: „Das Gebet des Herrn sprechen wir deshalb sogleich nach dem Canon, weil es Sitte der Apostel war, nur allein in Verbindung mit diesem Gebete die Opfergaben zu consecriren." Sie meidet die Härte der obigen Erklärung, weil sie die Consecration nicht ausschliesslich in dieses Gebet setzt, sondern es nur in Verbindung mit derselben bringt[1]).

[1]) Franz, Die eucharistische Wandlung und Epiklese. Würzburg 1880, erklärt, Daniel folgend, die Stelle also: „Das Pater noster dürfe bei der Messfeier nicht fehlen, da die Apostel es gleichfalls bei der eucharistischen Feier nie unterlassen hätten, wenn sie zuweilen selbst alle anderen Gebete mit Ausnahme der Einsetzungsworte unterlassen mussten." (S. 116.) Allein Gregor hat nicht Ausnahmefälle im Auge, in welchen sie blos die Consecrationsworte und das Vater unser sprachen, sondern er sagt: „mos Apostolorum fuit"; abgesehen davon, dass die Stelle die Consecrations-Worte nicht erwähnt. — Franz bemerkt ferner (S. 115): „Den Canon hat Gregor mit dem Worte „prex" (post precem), das Vater unser mit „oratio" bezeichnet; wenn er nun gleich darauf zu „oratio" das Pronomen „ipsam" (ad ipsam solummodo orationem) setzt, so kann er darunter wohl kaum etwas anderes verstehen, als eben wieder das bereits erwähnte Gebet des Herrn." Der erste Satz ist nicht genau. Gregor spricht in der bewussten Stelle zweimal vom Vater unser und beidemal nennt er es ‚oratio dominica'. Durch die Worte: ad ipsam solummodo orationem unterscheidet er darum die ‚ipsa oratio' von der ‚dominica oratio'. Bei dem Gebete selbst consecrirten die Apostel. Was ist das für eine ipsa oratio im Unterschied von der oratio dominica? Gregor selbst nennt sie „ipsa oratio oblationis". Bei ihr oder ad precem allein consecrirten die Apostel, und sie ahmte Gregor nach.

Wenn aber der Uebersetzer unter diesem Gebete das Vater unser versteht, so lässt er den grossen Papst sagen, wir sprechen das Vater unser deshalb nach dem Canon, weil es die Apostel nur bei der Consecration der Opfergaben, oder im Canon verrichteten.

„Ad ipsam solummodo orationem" darf darum nicht auf das Vater unser, sondern muss auf precem bezogen werden. Aus diesem Grunde fügt Gregor auch dem Worte ‚orationem' den Genetiv ‚oblationis' als nähere Bestimmung bei. Man wird entgegnen, dieser Genetiv gehöre zu ‚hostia' und nicht zu ‚oratio'. Allein sprachlich gehört er ebenso zu der vorausgehenden ‚oratio', als zu der nachfolgenden ‚hostia' und sachlich bedurfte ‚hostia' keiner Ergänzung; denn ‚Oblationshostie' ist ein Pleonasmus. Das Wort: Oratio allein konnte hingegen auf das Vater unser bezogen werden, wie das nicht nur die heutigen, sondern auch frühere Erklärungen dieser Stelle beweisen. Um dieses Missverständniss abzuschneiden, bestimmt Gregor die Oratio ipsa näher durch ‚oblationis' und bezeichnet sie damit als Opfergebet. Ein solches ist aber der Canon und nicht das Vater unser, das er zudem immer ‚oratio dominica' und nie ‚oratio' allein nennt. Wohl aber redet Gregor in den Worten: „Valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus" klar und deutlich von einem Oblationsgebet, so dass schwer einzusehen ist, warum die Verbindung von ‚oblationis' mit ‚orationem' unrichtig sein soll. Unsere früher gegebene Uebersetzung der Stelle wird dadurch auf's Neue gerechtfertigt sein, die also lautet: „Wir verrichten das Gebet des Herrn deswegen sogleich nach dem Gebete (post precem) selbst, weil es Sitte der Apostel war, dass sie blos bei dem Oblationsgebete die Hostie consecrirten [1]).

2. Wenn Gregor die Recitation des Vater unser nach dem Canon verlegte, so fragt es sich ferner, wo fand sie vor seiner Zeit statt? Die Antwort lautet: in dem Canon, denn wenn der Papst diese Umgestaltung deswegen vornahm, weil die Apostel das Gebet des Herrn während des Canons nicht verrichteten, und er ihr Beispiel nachahmt, so folgt dieses von selbst. Der enge Zusammenhang zwischen Consecration, Anamnese, Opfergebet und Epiklese lässt auch die Einschaltung des Vater unser zwischen diesen Gebeten nicht zu. Deshalb handelt es sich blos darum, ob es der Oration: Nobis quoque peccatoribus voranging oder nachfolgte. Cyprian zufolge reihe es sich wahrscheinlich dem Schuldgebete, das die genannte Oration repräsentirt, an [2]), und dasselbe scheint Augustinus zu bezeugen, da er demselben

[1]) Probst, Liturgie der ersten drei Jahrh. S. 356.
[2]) Probst l. c. S. 229.

den Platz nach dem Canon anweist. (Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 301.) Nicht anders verhält es sich mit der mailändischen und gallicanischen Messe.

In Ermangelung weiterer Nachrichten und wegen der Verwandtschaft der genannten Liturgien mit der römischen, ist es darum wahrscheinlich, auch in der römischen Messe habe man das Vater unser kurz vor dem Schluss des Canons gebetet. Zur Zeit Gregors I. geschah dieses durch den Priester allein, denn er schreibt dem Bischofe Johannes von Syrakus: „Bei den Griechen wird das Gebet des Herrn vom ganzen Volke gesprochen, bei uns aber vom Priester allein.“ Weil er nicht sagt, dass er dieses angeordnet habe, scheint es schon vor ihm üblich gewesen zu sein.

Auf das Vorwort des Vater unser: Praeceptis salutaribus etc. spielt Hieronymus in den Worten an: „Docuit apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui: Pater noster“ [1]). Bestimmter tritt es in der vom Diacon gesprochenen Praefatio orationis dominicae des Tommas. Gelasianum hervor, welche den Satz enthält: „Jesus Christus inter caetera salutaria praecepta, discipulis suis petentibus, quemadmodum orare deberent, eam formam eis orationis concessit“ [2]). Die Benedictio olei dieses Sacramentars (n. 40. p. 555), wie die Rubrik (n. 41. p. 562) enthalten zwar die Worte: Oremus. Praeceptis salutaribus; da diese Rubriken aber jüngeren Ursprungs sind, haben sie für die vorgregorianische Zeit keinen Werth, während die obige Präfation dem sechsten Jahrhundert angehört.

Der Embolismus: Libera nos etc. kommt im §. 72 zur Sprache.

§. 53.

Schluss des Canons.

Die Handlung, in welcher Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt und Gott als Bitt-, Dank- und Sühnopfer dargebracht wurde, schliesst mit den Worten, durch Christus sei das Alles geschehen; durch ihn seien die eucharistischen Elemente erschaffen, geheiliget, mit Leben und Segen erfüllt. Darum sei durch ihn, mit ihm und in ihm Gott dem allmächtigen Vater in Einheit des h. Geistes Ehre und Ruhm von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Das ist der Schluss des grossen Dankgebetes, jene Doxologie, auf welche das Volk mit ‚Amen‘ antwortete, wie ausser dem Apostel Paulus [3]) Justin der Martyrer, Origenes [4])

[1]) Hieronym. adv. Pelag. l. 3. n. 15. p. 800.
[2]) Gelas. l. 1. n. 36. p. 543.
[3]) Probst, Liturg. der ersten drei Jahrh. S. 31.
[4]) Probst l. c. S. 100 u. 170.

und die alten Liturgien bezeugen. Bezüglich des vierten Jahrhunderts wird auf die „Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform“ verwiesen, und zwar auf die Stellen, welche das Register unter den Worten: Amen und Doxologie enthält. Ihre heutige Fassung: Per quem haec omnia, welche das Leonianum und Gelasianum kennt, zeigt, dass dieses Gebet in dem fünften Jahrhundert in der römischen Messe in Uebung war.

Die Doxologie schliesst die Opferhandlung derart ab, dass man nach ihrer Recitation in der römischen Messe die Fast- und Festtage dem Volke verkündigte. Das Tommas. Gelasianum hat diese Verkündigung zwar nach dem Gebete des Vater unser; das kommt jedoch auf Rechnung des Gregorianischen Sacramentars, welches das Vater unser der Doxologie folgen lässt. Die Verkündigung selbst ist ein Ueberbleibsel aus dem alten Gelasianum, denn das Gregorianum besitzt sie nicht mehr. Hingegen findet sie sich zweimal unter der Aufschrift: „Admonitio jejunii Mensis septimi“ und „Invitatio plebis. In jejunio Mensis decimi“ in dem Leonianum, das eine Mal an der Spitze, das andere Mal am Ende der betreffenden Messe [1]). Daraus lässt sich allerdings nicht erkennen, an welchem Orte der Messe die Admonitio gesprochen wurde, doch wird man sie um so sicherer in der Messe recitirt haben, als sie in Gebetsform eingekleidet ist. Weil ferner dadurch die Existenz dieser Verkündigung in dem fünften, und durch den siebenten römischen Ordo [2]) im sechsten Jahrhundert constatirt ist, verdient die ihnen von dem Gelasianum angewiesene Stellung vollen Glauben. In dem dritten Jahrhundert wird nämlich die Opferhandlung von der Communion scharf geschieden und jene für die eigentliche Solennität erklärt. In einem Briefe des Papstes Cornelius heisst es: „Nach vollbrachtem Opfer (*ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς*), ertheilte er Jedem eine Partikel“ [3]).

---

[1]) Die Admonitio lautet: Annua nobis est, dilectissimi, jejuniorum celebranda festivitas, quam mensis septimi solemnis recursus indicit. Quarta igitur et sexta feria succedente solitis eamdem conventibus exsequamur; sabbatorum die heic sacras acturi vigilias, ut per observantiam competentem, Domine purificatis mentibus supplicantes, beatissimo Petro apostolo suffragante, et praesentibus periculis exui mereamur, pariter et futuris. Per etc. Muratori l. c. p. 410. n. 5.

[2]) Finita vero missarum solemnia, communicant omnes praeter ipsos infantes. Deinde adnunciat presbyter, ut in ipsa hebdomada revertantur ad scrutinium. VII Ordo rom. n. 3. p. 128. Probst, Katechese u. Predigt etc., in welcher Schrift dieser Ordo abgedruckt ist. Die Rubrik dieses Ordo zeigt den Uebergang von dem Gelasianum zu dem Gregorianum, sofern sie die Messfeier vor der Communion schliesst, die Verkündigungen aber nach derselben verlegt, während sie das Gregorianum aus der Messe ausschliesst.

[3]) Euseb. h. e. l. 6. c. 43. p. 470. cf. Probst, Liturgie S. 395.

Diesem conform schreibt Cyprian: „Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit“ [1]).

Bezüglich der Liturgie des vierten Jahrhunderts lese man die Aeusserungen von Basilius und Chrysostomus nach (Liturg. des 4. Jahrh. und deren Reform S. 153 u. 201). Selbst Gregor I. deutet dieses in der Rubrik seines Sacramentars über die Oelweihe an, wenn er sagt, dieselbe soll ‚in ultimo ad missam‘ d. h. am Schluss des Canons vorgenommen werden; so dass nach ihm die Missa mit dem Canon schliesst. Dasselbe gilt von der gallicanischen Messe (§. 101). Die Opferhandlung wurde darum von der Spendung der Communion bestimmt unterschieden und in jene vorzüglich die Solennität der eucharistischen Feier verlegt.

2. Die Doxologie: ‚Per quem haec omnia‘ bezieht sich als Schluss des Canons auf das eucharistische Opfer. Die während des Canons verrichtete Bitte, Gott möge die Dona et munera gnädig aufnehmen und segnen, dass sie der Leib und das Blut Christi werden, um sie seiner Majestät darzubringen, erscheint jetzt als ein Lob- und Dankgebet dafür, dass Gott durch Christus dieselben geschaffen hat und schafft (semper bona creas), sie als Opfer angenommen und zum Leib und Blut desselben gemacht hat und macht (sanctificas), dass er sie zum Leben gebenden Brode und Weinstocke belebt hat (vivificas), die er, uns mit Segen und Gnade erfüllend (benedicis), in der Communion mittheilt (et praestas nobis). Die flehentlichen Bitten der Gläubigen sind durch Christus in der eucharistischen Feier erfüllt, darum dem dreieinigen Gott Lob und Preis. „Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate spiritus sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.“ Mit „Gratias agamus domino Deo nostro“ hat das Dankgebet (Präfation) begonnen, mit „Omnis honor et gloria“ schliesst das Sacrificium laudis, wie schon Origenes bemerkt.

Unmittelbar vor dieser Doxologie wurden an gewissen Tagen Milch, Honig, neue Früchte gesegnet. Die Veranlassung dazu mögen die Worte: ‚Per quem haec omnia semper bona creas‘ gegeben haben. In den Canon gehört diese Segnung streng genommen nicht, deshalb sagt auch Prosper Lambertini: „Unde necessitas oritur haec et sequentia verba explicandi, nulla novarum frugum habita ratione“ [2]). Als Einschaltung macht sich diese Benediction auch dadurch kennbar, dass sie meistens mit einer eigenen Schlussformel: Per Dominum endiget.

---

[1]) Cypr. de lapsis n. 25. p. 148. Lips. 1838. Was unter ‚solemnibus adimpletis‘ zu verstehen ist, zeigt der folgende Satz: Et quam alius et ipse immaculatus, sacrificio a sacerdote celebrato, partem cum ceteris census est latenter accipere. l. c. n. 26.

[2]) Pr. Lambertini de sc. missae sacrificio. l. 2. c. 18. n. 12. p. 74.

Dem Leonianischen Sacramentar zufolge fand eine Segnung von Milch und Honig „in Pentecosten ascendentibus a fonte“ statt. Sie endigt nach den Eingangsworten: Benedic Domine et has creaturas, also: Conjunge ergo famulos tuos, Domine, spiritu sancto, sicut conjunctum est hoc mel et lac, quo coelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Jesu Domino nostro. Per quem haec omnia etc. (p. 318). Die letzten Worte verdienen besondere Beachtung, denn mit ihnen beginnt im römischen Missale die Schluss-Doxologie des Canons. Da zudem das ‚etc.‘ auf ein bekanntes Gebet hinweist, wurde die heutige Doxologie: Per quem haec omnia in dem fünften Jahrhundert recitirt. Das Gelasianische Sacramentar bestätigt diese Annahme. Am Himmelfahrtsfeste hat es, zwischen dem Communicantes und der Postcommunio, eine Benediction, welcher, wie in dem Leonianum, unmittelbar die Worte folgen: Per quem haec omnia, Domine, semper bonusque [1]). Vermuthlich hat sich der Abschreiber aus mangelndem Verständniss die Correctur ‚bonus‘ (statt ‚bona‘) erlaubt und dieses Wort durch ‚que‘ mit ‚semper‘ verbunden. Jedenfalls kennzeichnen die drei letzten Worte das hier angedeutete Gebet als dasselbe, welches das Gregorianum oder das heutige römische Missale enthält.

Weil die Apostolischen Canones (3. 4. 5) verbieten, Milch, Honig, Früchte etc. auf den Altar zu legen, erscheinen die genannten Segnungen als Ueberbleibsel aus alter Zeit, die ausnahmsweise noch an gewissen Festen gestattet wurden. In dem von Gerbert herausgegebenen Sacramentar fehlt an Christi-Himmelfahrt die Benediction.

§. 54.

Benediction.

Dem Vorausgehenden gemäss stand das Gebet des Herrn vor Gregor im Canon, das er „mox post precem“ verlegte. In seinem Sacramentar folgt demselben das Gebet: Libera nos als Zusatz zu jenem oder der Embolismus, wie er später genannt wurde. Da einen solchen Zusatz zum Vater unser meines Wissens vor Gregor Niemand erwähnt, ist zu untersuchen, ob dieses Gebet nicht unter einem anderen Namen und in anderer Gestalt vor Gregor vorhanden war. Eine neue Einführung, ohne Anknüpfungspunkte an das Alte, stimmt mit dem liturgischen Verfahren nicht überein.

Bei dem Mangel anderer Nachrichten muss man vorerst an die Worte Gregors anknüpfen: „Valde mihi inconveniens visum

[1]) Sacr. Gelas. (Tommas). l. 1. n. 63. p. 588.

est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem taceremus."

Das von dem Scholasticus verfasste Gebet ist, obwohl super oblationem recitirt, kein Bestandtheil des Canons, denn super obl. ist = super corpus et sanguinem. Da aber das „über den Leib und das Blut" verrichtete Vater unser, laut den Worten Gregors, alsbald nach dem Canon gebetet wurde, so geschah das auch dem Gebete des Scholasticus gegenüber. ‚Super oblationem' bedeutet darum, während sich die Eucharistie auf dem Altare befand, oder vor der Communion recitirte man das Gebet eines Scholasticus.

Da ferner Gregor in dem obigen Citate die Verlegung des Vater unser durch die Berufung auf das Gebet des Scholasticus rechtfertigt, so wollte er damit nicht blos die Recitation des Vater unser überhaupt, sondern vielmehr seine Recitation nach dem Canon begründen; denn das warf ihm der Sicilianer vor. Beruft er sich aber für diese Verlegung auf das Gebet des Scholasticus, so wurde dasselbe nach dem Canon und zwar neben oder an dem Orte recitirt, an welchen Gregor das Vater unser verlegte.

Die weitere Frage lautet: welchen Inhalt hatte das Gebet des Scholasticus? Weil es nicht unter die Opfergebete, die man im Canon verrichtete, gehörte, beschäftigte es sich mit dem Wohl oder Wehe der Gläubigen. Ein solches Gebet, das zu den Interpellationes (ἐντεύξεις) gehörte, ist die in der Celebration der Mysterien (sacramentorum), nach dem Vater unser und vor der der Communion vom Bichof über die Gläubigen (cum populus benedicitur) gesprochene Oration, durch welche er sie unter Handauflegung der ‚Misericordissimae potestati' [1]) darbrachte [2]). Man sieht, das Citat steht in vollem Einklang mit dem Gebete des Scholasticus, und die Verwandtschaft der afrikanischen Liturgie mit der römischen lässt darauf schliessen, die Benedictio populi sei ein Bestandtheil der römischen Liturgie gewesen, und zwar nicht nur zu Ende des vierten, sondern auch des sechsten Jahrhunderts. Denn nach dem liturgischen Verfahren wird ein vorhandenes Gebet wegen veränderter Zeitlage nicht einfach unterdrückt, sondern, wenn auch durch dieselbe modificirt, beibehalten. Das ist in dem gegebenen Falle um so annehmbarer, als

[1]) In dem Gregorianischen Embolismus heisst es: Ut ope misericordiae tuae adjuti.

[2]) August. Quaest. epist. 149. n. 16. p. 663. Die Stelle steht in der Liturgie des 4. Jahrh. S. 279. not. 1.

nach allen morgen- und abendländischen Liturgien der Bischof an diesem Orte über die Gläubigen ein Segensgebet sprach [1]).

Uebrigens ist nicht zu leugnen, das Angeführte macht die Annahme, es habe schon zu Ende des vierten Jahrhunderts die Recitation einer solchen Benediction in der römischen Messe stattgefunden, und in ihr habe das Gebet des Scholasticus bestanden, blos wahrscheinlich. Um die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit zu steigern, muss bewiesen werden, dass in der römischen Messe bereits im vierten Jahrhundert eine Benedictio üblich und, wenn auch mit Aenderungen, im Gebete des Scholasticus vorhanden war. Den Nachweis für den zweiten Satz enthält §. 72, der für den ersten folgt hier.

2. Unter den Werken des h. Augustinus findet sich die Schrift: „Quaestiones veteris et novi Testamenti", deren Verfasser, nach der gewöhnlichen Annahme, ein Diacon Namens Hilarius war, der zu Ende des vierten Jahrhunderts zu Rom lebte. Weil dieses für unsere Frage von Bedeutung ist, wird es zuerst geprüft. Die Herausgeber der Werke des Augustinus aus dem Orden der Benedictiner bemerken hierüber: „Nach dem Urtheile der meisten heutigen Gelehrten sei der Auctor der Quaestionen derselbe, welcher die Commentare zu den Paulinischen Briefen verfasst habe, die unter dem Namen des Ambrosius im Umlauf seien. Die Vergleichung beider Werke zeige nämlich eine sehr grosse (quam maximam) Uebereinstimmung sowohl in den Sentenzen, als selbst in den Worten. Zudem seien beide Bücher um dieselbe Zeit geschrieben, die Commentare nämlich, als Papst Damasus die Kirche regierte [2]), die Quästionen ungefähr dreihundert Jahre nach der Zerstörung Jerusalems [3]). Für den Verfasser halte man Hilarius, welchen Augustinus als den Auctor einer Stelle nenne, die wörtlich in den Commentarien (Rom. 5. 12) stehe. „Da jedoch, fahren die Mauriner fort, Hilarius von Poitiers der Verfasser nicht sein könne, halte man den unter Liberius und Damasus lebenden Diacon Hilarius für den Ver-

---

[1]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 265. 303. 316. 406. 408.

[2]) Die Stelle lautet: Ecclesia ejus dicatur, cujus hodie rector est Damasus. Comment. ad I. Timoth. 3. 15. p. 347. Die Mauriner, welche die Werke des h. Ambrosius edirten, lassen es in der Admonitio zu diesem Commentar (p. 25) dahin gestellt sein, ob diese Worte nicht interpolirt seien. Allein in dem Comment. ad II. Thessal. 2. 7. heisst es, das Mysterium iniquitatis habe sich erstreckt von Nero usque ad Diocletianum et novissime Julianum, qui . . . coeptam persecutionem implere non potuit. p. 335. Julian starb a. 363, Damasus regierte von 366—384. Beide Stellen stimmen überein, und ist die zweite ächt, so hat man keinen Grund, die erste anzuzweifeln.

[3]) Et quis ambigat de hoc numero, cum trecenti circiter anni nunc super hunc numerum inveniantur? Quaestiones ex veteri test. q. 44. p. 374 a.

fasser“ [1]). Diesem ist beizufügen, dass Hieronymus einen Schriftsteller kennt und tadelt, der, wie der Verfasser der Quaestiones, Melchisedech für den h. Geist hält [2]).

Bezüglich der Zeit schrieb demnach Hilarius die in Rede stehende Schrift zu Ende des vierten Jahrhunderts. Was aber den Ort betrifft, so lebte er entweder in Rom selbst oder in der Nähe dieser Stadt. Er beschäftigt sich nämlich nicht nur eingehend mit den römischen Diaconen [3]), sondern erwähnt auch Dinge, die nur ein in Rom Lebender wissen konnte, und zuletzt sagt er ausdrücklich, das geschehe hier, in der Stadt Rom [4]).

Dadurch sollte es gerechtfertigt sein, wenn die genannte Schrift bei der Darstellung der römischen Messe des vierten Jahrhunderts benutzt wird. Voraus sei bemerkt, dass nach dem Verfasser der Quaestionen blos ein Priester opfern kann. „Nam si sacerdos alicubi desit, potest alterius loci sacerdos rogatus venire et vicem ejus agere, non tamen propheta . . . Aliud enim est bene vivere et aliud potestatem alicujus officii accipere.“ (Qu. 46. p. 378). Dasselbe gilt darum auch von der während des Opfers ertheilten Benediction [5]). „Melchisedech, sagt Hilarius,

---

[1]) Opera s. Augustini. tom. 16. Admonitio in librum quaest. p. 318.

[2]) Hieronym. epist. 73 ad Evangelium presbyterum tom. 1. p. 440. Val.

[3]) (Hilarius) Quaest. 101. p. 456.

[4]) Gegen das Fatum sprechend, berichtet er: Quaedam mulier fuit in urbe Roma, quam constat undecim maritos habuisse, et alius vir, qui duodecim habuit uxores, quae fata sunt quae his haec decreverunt? Nam tempore imperatoris Constantini manifestum est, puellam in parte Campaniae immutatam im masculum et Romam perductam; quae hoc fata fecerunt? Qu. 115. p. 536. c. In derselben Quaestio schreibt der Verfasser: Nam et cunctae gentes diversa habent instituta . . . Hic enim in urbe Roma et finibus ejus etc. p. 525. d. Die letzten Worte sind doch offenbar in Rom geschrieben. Auch der Satz: Bini (presbyteri) sint per ecclesias. ad I. Tim. 3. 12. p. 346. weist auf Rom hin. (cf. Probst, kirchl. Disciplin in den ersten drei Jahrh.)

[5]) Hic igitur Melchisedech non utique sic benedixisse intelligitur Abraham, sicut faciunt homines sacerdotes, ut ex delegatione daret benedictionem verbis sollemnibus ... Sacerdotes autem, quos antistites dicimus, regulam habent verbis sollemnibus ordinatam et traditam sibi, quam superponentes hominibus benedicunt, non tamen quos volunt, sed etiam aliquando quos nolunt . . . . Nostri autem sacerdotes super multos quotidie nomen Domini et verba benedictionis imponunt, sed in paucis effectus est. Est iterum quando meliores se benedicunt. Quamvis enim quis sanctus sit, curvat tamen caput ad benedictionem sumendam, quia non proprium sacerdotis est, sed Dei inventum. p. 490. Gegen Schluss der Quaestion (p. 496) heisst es: Melchisedech autem sacerdos Dei summi ad benedicendum Abraham apparuit ad praesagium futurorum sanctorum. Quia benedictio danda erat in futurum plebi Dei per antistitem fere Dei, quem dicimus sacerdotem. Quaestiones ex utroque mixtim. Qu. 109. p. 490 und p. 496. b. tom. 16.

hat den Abraham nicht als Bevollmächtigter in feierlichen Worten gesegnet, wie das die Priester thun. Denn sie haben eine in feierlichen Worten abgefasste und überlieferte Regel, der gemäss sie die Menschen unter Handauflegung segnen. Täglich rufen sie über Viele den Namen des Herrn an und sprechen die Worte der Benediction. Die Gläubigen beugen aber bei dem Empfange derselben das Haupt. Die Segnung Abrahams durch Melchisedech deutete also Zukünftiges an, das sich an den künftigen Gläubigen erfüllte."

Diese Worte lehren eine Segnung des Volkes durch den Bischof, und zwar nicht nur als Benediction eines Menschen über Menschen, sondern als eine Benediction des Antistes, des Delegirten Christi, über die gläubigen Christen. Das deutet auch der dritte Satz: „Est iterum quando meliores se benedicunt" an. Melchisedech war melior, als Abraham, weil er ihn durch seine die Menschen überragende Natur übertraf (p. 492 c.). Er war nämlich der h. Geist oder der secundus Melchisedech (p. 496. g.), und als solcher der praecursor Christi (p. 496. c.), des summus sacerdos (p. 496. g.). Desgleichen erscheint Abraham nicht nur als Glaubensheld etc. (p. 491), sondern als Stammvater des Volkes Gottes (p. 496. a.). Die Benediction, welche Melchisedech dem Abraham ertheilt, bezieht sich deswegen nicht nur auf diese beiden Personen und die Segnung von Menschen durch Menschen, sondern in höherer Bedeutung (quando meliores se benedicunt) auf Christus, wie auf seine Delegirten, die Priester, und auf die Christen.

Was die Benediction selbst betrifft, so unterscheidet Hilarius die Anrufung des Namens Gottes von der Segnung im strengen Sinne, obwohl beide mit einander verbunden waren. Der Bischof legte während des Gebetes die Hände auf, denn so wird das benedictionem imponere zu verstehen sein. Die Gläubigen neigten aber das Haupt, denn die Worte: praesagium futurorum sanctorum, plebis Dei lassen eine andere Auslegung nicht zu.

Zu welcher Zeit fand diese Benediction statt? Weil sie täglich Vielen ertheilt wurde, kann sie sich nicht auf die Firmung oder Ordination beziehen, und weil sie Viele täglich in feierlicher Weise von den Bischöfen erhielten, kann sie keine private Segnung gewesen sein. Sie fand deshalb in dem täglichen, öffentlichen Gottesdienste oder in der eucharistischen Feier statt[1]). In ihr opferte der Bischof Gott Brod und Wein und segnete er das Volk, wie Melchisedech Gott Brod und Wein opferte

[1]) Da, quaesumus, Domine Deus noster, gratiae tuae donis . . . instrui quos quotidianum tibi sacrificium praecipis exhibere. Leonianum. Mens. Jul. n. 44. p. 382.

und Abraham segnete [1]). In dieser Feier segnete also der Bischof alle Anwesenden und darum ebenso die, welche er segnen wollte und nicht segnen wollte.

3. Dieses Zeugniss wird noch beweisender, wenn man damit die alten Liturgien vergleicht. Die Liturgie der Apostol. Constitutionen schreibt dem Bischofe vor der Communion das Gebet vor: „Gott der Grosse, dessen Name gross ist, gross im Rathschlusse . . . sieh' herab auf uns und deine Heerde , . . unseren Leib und unsere Seele heiligend etc." [2]). In der Liturgie des Marcus spricht der Diacon: „Neiget eure Häupter Jesus Christus." Dann betet der Priester: „Gebieter, Herr, Gott, Allmächtiger, der über den Cherubim thront und von den Seraphim verherrlicht wird... wir bitten dich, vertreibe die heimlichen Angriffe der Sünde etc." [3]). Hiermit stimmt die Liturgie des Jacobus (Probst l. c. S. 313), wie die des Basilius und Chrysostomus überein [4]).

Bezüglich der abendländischen Liturgie vergleiche man die Aussprüche des h. Augustinus über diese Benediction [5]) und man wird an der Ertheilung derselben unter der Messe nicht zweifeln. Die afrikanische Kirche ist aber eine Tochter der römischen, wie die gallicanische und spanische. Wenn nun diese Tochterkirchen eine solche Benediction besitzen (cf. §. 101.), so wird man um so zuversichtlicher auf ihr Vorhandensein in der römischen Mutterkirche schliessen dürfen, als sie der Verfasser der Quästionen so deutlich bezeugt. Sodann beachte man die genaue Uebereinstimmung des in den Liturgien enthaltenen Segensgebetes mit der Beschreibung des Hilarius. Da, wie dort, zuerst eine Anrufung Gottes, dann die eigentliche Benediction; da, wie dort, die Segnung der mit geneigtem Haupte stehenden Gläubigen, und darum die Ertheilung dieses Segens in der Messe der Gläubigen. Die Liturgien vervollständigen den Bericht des Hilarius nur durch die nähere Angabe, der Bischof habe die Gläubigen nach dem Schlusse des Canons, kurz vor der Communion, gesegnet. Selbst hiervon lassen sich Spuren in der römischen Messe des dritten Jahrhunderts entdecken. Papst Cornelius berichtet über Novatian, er habe nach vollbrachtem Opfer und bei Austheilung der Communion, anstatt die Betreffenden zu segnen, sie genöthigt, zu schwören [6]).

---

[1]) Iam Melchisedech futurum mysterium incarnationis et passionis Domini ostendit, dum Abrahae primum quasi patri fidelium tradidit Eucharistiam et corporis et sanguinis Domini, ut praefiguraretur in patre, quae in filiis futura erat veritas. l. c. Q. 109. q. 405. e.

[2]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. S. 273.

[3]) Probst l. c. S. 332.

[4]) Probst, Liturgie des vierten Jahrh. S. 406. n. 23. u. 438. n. 23.

[5]) Probst l. c. S. 303.

[6]) *Καὶ ἐπιδιδοὺς τοῦτο ὀμνύειν ἀντὶ τοῦ εὐλογεῖν τοὺς ταλαιπώρους ἀν-*

Endlich war eine Benediction am Schlusse des Canons am Platze, um die, welche die Communion nicht empfangen konnten, mit dem Segen zu entlassen und denselben solchen zu ertheilen, die ihn in dem gegebenen Falle bedurften. Zu ihnen gehörten die Nupturienten, welchen heute noch, nach römischem Ritus, eine Benediction nach dem Vater unser ertheilt wird. Dasselbe deutet auch Tertullian an [1]). Der jetzige Ritus der Brautmesse ist deshalb ein Ueberbleibsel der alten Uebung, wie das Gebet über die Neophyten in der Oration: ‚Hanc igitur oblat.' an Ostern und Pfingsten. Als solches setzt er die Benediction der Gläubigen vor der Communion voraus, an welche sich die der Neuvermählten sachgemäss anschloss. Sollte nicht Gregor, der die weiteren Bitten aus der Oration: Hanc igitur oblat. entfernte und sie durch ‚Diesque nostros' schloss, in derselben Weise mit dem Embolismus verfahren sein und denselben, mit Streichung weiterer Segenswünsche, durch die Worte: Ut ope misericordiae etc. geschlossen haben?

Die Ursache dieser Vermuthung liegt in der inhaltlichen Uebereinstimmung der Gelasianischen ‚Benedictiones super populum post communionem' (l. 3. p. 699) mit den von Augustinus aufbewahrten Fragmenten aus der afrikanischen Benediction. Dem Pelagianismus gegenüber bemerkt er: „Verum etiam benedictionibus nostris resistitur, quando super populum dicimus, optantes eis et poscentes a Domino, ut eos abundare faciat in caritate invicem et in omnes, et det eis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per spiritum ejus, et impleat eos omni gaudio et pace in credendo et abundent in spe et potentia spiritus s.' [2]). Um dasselbe bitten die Gelasianischen Benedictionen [3]), und das verdient bei der Verwandtschaft der römischen und afri-

---

θρώπους ἀναγκάζει. Euseb. eccles. historiae l. 6. c. 43. p. 470. ed. Zimmerm. Früher bezog ich diesen Vorgang auf die Communion selbst. Er muss jedoch kurz vor derselben geschehen sein, denn bei der Communion konnte er ihre Hände nicht in die seinigen nehmen, da man den Communicanten die Eucharistie in die Hand gab. Sodann trat der Schwur an die Stelle des Segens und dieser letztere ging nach dem Zeugniss der Liturgien der Communion vorher.

[1]) Tert. ad uxorem l. 2. c. 9.

[2]) Aug. epist. 179. n. 4. p. 821. cf. Probst, Liturgie d. 4. Jahrh. S. 304.

[3]) Benedic, Domine familiam tuam in caelestibus, reple eam donis tuis spiritalibus, concede eis charitatem, gaudium, pacem, patientiam, bonitatem, mansuetudinem, spem, fidem, continentiam, ut repleti omnibus castitatem donis tuis desiderantes, ad te pervenire mereantur. Per Dom. — Benedicat vos Deus omni benedictione caelesti, sanctosque puros efficiat in conspectu suo, superabundent in vos divitiae gloriae ejus, verbo veritatis instruat et evangelio salutis erudiat, omniumque sanctorum charitate locupletet. Per. Gelas. l. 3. n. 17. q. 699.

kanischen Liturgie Beachtung. Denn die Annahme liegt nahe, der den ursprünglichen Gelasianischen Canon nach dem Gregorianischen umgestaltende Verfasser des Tommasischen Sacramentars habe diese Orationen aus dem ursprünglichen Gelasianum herausgenommen und, durch fränkische vermehrt, als benedictiones post communionem dem Canon angehängt, um dadurch ebenso dem Gregorianum, als der fränkischen Gepflogenheit zu entsprechen.

Die Spur eines in der Messe ertheilten Segens (benedictio) findet sich auch in der Oration: ‚Inclinantes' [1]) des Leonianums. Ihr zufolge neigten die Gläubigen das Haupt, um durch die himmlische Hilfe immer beschützt zu werden. Diese Segnung fand jedoch nach der Communion statt und setzt deshalb voraus, die Gläubigen seien bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts mit einer Benediction aus der Messe entlassen worden. Weil die Väter zu Ende des vierten Jahrhunderts den Unfug derer rügten, welche den Gottesdienst vor der Communion verliessen, ist hierin die Ursache dieser Verlegung zu suchen.

Man liess, gemäss der Aeusserung Gregors I., über das Gebet eines Scholasticus die damals übliche Benediction vor der Communion stehen, und die Gläubigen erhielten am Ende der Messe den Segen. Die theilweise Aenderung des alten Ritus [2]) erfüllte jedoch ihren Zweck nicht genügend, denn noch im sechsten Jahrhundert wiederholte Cäsarius die Klagen über das vorzeitige Verlassen des Gottesdienstes [3]), das erst Gregor I. durch die Verwandlung der Benedictio in den Embolismus beseitigte (§. 72).

Die erste Aenderung, welche den Segen nach der Communion vorschrieb, dient zugleich zum Verständniss des Urtheils, das Papst Zacharias (741—752) in dieser Angelegenheit fällte. In einem Briefe nennt er den Ritus der römischen Kirche (der damals keine Benediction vor der Communion kannte), „der Regel der kirchlichen Tradition conform", den der Gallier hingegen „der apostolischen Ueberlieferung zuwider". Von dem zu seiner Zeit in Rom üblichen Gregorianischen Ritus, der die Benediction vor der Communion ausgeschieden hat, sagt er sodann, er sei eine kirchliche Tradition, „die beobachtet werden müsse" [4]). Mit beiden

---

[1]) Inclinantes se Domine majestati tuae propitiatus intende, ut qui divino munere sunt refecti, coelestibus semper muniantur auxiliis. Leon. Mens. Jul. n. 12. p. 359. Wörtlich im Gregorianum. In Quinquag. Fer. 4. super populum. p. 28.

[2]) Muratori sagt über den alten Ritus: Iis (sc. benedictionibus) in pontificali missa episcopi olim benedicebant populo ante illa verba: Pax Domini sit semper vobiscum; fateri enim cogimur, ejusmodi consuetudinem antiquissimam fuisse. Murat. liturg. rom. t. I. Dissert. c. 6. p. 80.

[3]) Caesarius Arelat. sermo 280. n. 5. p. 2275. inter opera August. tom. V.

[4]) Zachar. papa epist. 13 ad Bonifacium archiep. Migne tom. 79. p. 951.

Aussprüchen hatte er Recht, denn die 200 Jahre vor ihm eingeführte Segnung am Schlusse der Messe war in seinen Tagen eine kirchliche Ueberlieferung und der von Gregor I. vorgeschriebene Ritus verlangte Gehorsam. Eben so sicher beruhte der gallicanische, hierauf bezügliche Ritus auf keiner apostolischen Tradition, obwohl deswegen Rom weder diese, noch die orientalische Liturgie verworfen hat.

§. 55.

Friedenskuss.

Ohne Bedenken wird man annehmen dürfen, die Benedictio schloss mit der Ertheilung des Segens, welche in der irischen und, laut Germanus, in der gallischen Messe (cf. §. 100) unter den Worten: Pax et caritas etc. geschah. Es fragt sich jedoch, gebrauchte diese Formel auch die römische Kirche, oder ersetzte sie die Formel: Pax Domini sit semper vobiscum? Ihre Angemessenheit bei Ertheilung des Segens wird so wenig bestritten werden, als bei der Ertheilung des Friedenskusses.

Denn Innocenz I. bemerkt ausdrücklich, der Ertheilung der Pax sei eine Ankündigung derselben vorhergegangen. Dazu eigneten sich die Worte: ‚Pax Domini sit semper vobiscum' vortrefflich und sie konnten darum schon zu seiner Zeit zu diesem Behufe in der römischen Messe gesprochen worden sein. Sie eigneten sich aber auch bei Spendung des Segens am Schlusse der Benediction. Daraus ergibt sich — vorausgesetzt, die irische und gallische Formel: Pax, caritas etc. sei in Rom nie üblich gewesen oder später weggelassen worden —, die Worte: ‚Pax Domini' haben in der römischen Messe eine zweifache Function vertreten, die einer Segensformel und zugleich die der Ankündigung des Friedenskusses. Diese Annahme empfiehlt sich um so mehr, als in dem Ordo Rom. I. und selbst in dem heutigen römischen Missale die mit den Worten: Pax Domini verbundene ehemalige Segens-Ertheilung sich nicht verkennen lässt. Solche, durch die Gewohnheit geheiligte Gebräuche warf man nicht rücksichtslos weg, sondern behielt sie, wenn auch in anderer Form, so weit möglich, bei [1]). So viel über die Ankündigung des Friedenskusses [2]).

2. Zur Zeit Innocenz I. führten einige Bischöfe in Italien die Uebung ein, den Friedenskuss alsbald nach der Opferung und vor der Präfation zu ertheilen. Der Bischof Decentius befragte

[1]) Wie ich hörte, bezeichnen sich heute noch die Römer mit dem Kreuze, wenn der Priester diese Worte spricht. Ueber das Weitere vergleiche man §. 72.

[2]) Von der Anwendung dieser Formel als Segensertheilung wird im §. 101 die Rede sein.

hierüber den genannten Papst, der ihm antwortete: „Du sagst, Einige schreiben dem Volke die Pax vor Vollendung der Mysterien vor und desgleichen geben dieselbe sich die Priester, da doch der Friedenskuss nothwendig nach Allem, was ich nicht offenbaren darf, angekündiget (indicenda) werden soll. Durch ihn soll nämlich constatirt werden, dass das Volk zu Allem, was man in den Mysterien thut und in der Kirche feiert, seine Zustimmung gegeben habe. Auch soll durch das Zeichen des abschliessenden Friedenskusses die Beendigung dessen angezeigt werden.“ [1]).

Aus diesem Citate erkennt man, in der römischen Messe des vierten Jahrhunderts wurde der Friedenskuss nach Vollendung der Mysterien oder nach dem Canon gegeben; denn Niemand wird behaupten, er sei nach der Communion ertheilt worden. Sodann wurde er angesagt. Es ging ihm also, wie in der morgenländischen Kirche, der Ruf des Diacons: „Grüsset einander in heiligem Kusse“ voraus, oder, im Anschlusse an den heutigen Ritus des römischen Missale, der Ruf des Priesters: „Pax Domini sit semper vobiscum.“ Dadurch sollte der Zusammenhang zwischen den Worten: Pax Domini und dem Friedenskusse constatirt sein. Sie wurden nicht bei Ertheilung desselben gesprochen, weswegen in den römischen Ordines das Responsorium fehlt, sondern sie dienten zur Ankündigung desselben. Darum heisst es ‚vobiscum‘ und nicht ‚tecum‘.

Selbst der Ritus des römischen Missale, demgemäss die in Rede stehenden Worte mit der fractio et commixtio verbunden werden, wurzelt in der Praxis der alten Kirche. Der Celebrans sprach, dem Berichte Innocenz I. zufolge: Pax Domini, brach das Brod und gab eine Partikel desselben, das sogenannte Ferment, den Akoluthen, welche sie in die Titelkirchen brachten, um dadurch die Einheit zwischen dem Papste und diesen Kirchen zu sinnbilden und zu bethätigen. Weil sodann der Friedenskuss denselben Zweck hatte, standen Ferment und Pax als Symbole und Vermittler der Gemeinschaft nicht nur in einem äusseren, sondern auch inneren Zusammenhang, der sich auf die Commixtio übertrug, als das Ferment in den Kelch gelegt und mit seinem Inhalte vermischt wurde: Riten, welche das Folgende erörtert.

§. 56.

Brodbrechung.

Nach der Aufforderung zur Pax und während ihrer Ertheilung brach der Priester das Brod. Es konnte dieses deshalb ge-

[1]) Innocentii epist. 25 ad Decentium. n. 4. p. 608. edid. Schoenem.

schehen, weil dieser Ritus in der ältesten Zeit ohne ein Gebet vorgenommen wurde. Der eine Theil der gebrochenen Partikeln wurde den Anwesenden gereicht, der andere den Abwesenden durch die Diaconen oder Akoluthen gesendet. Die eucharistischen Brode der alten Zeit hatten nämlich die Gestalt der jüdischen ungesäuerten Brode. Als Kuchen von runder, dünner Form von dem Umfange eines Tellers mussten sie nothwendig gebrochen werden, um jedem Gläubigen einen Theil reichen zu können. Ein Zeugniss für diese Gestalt der eucharistischen Brode enthält ein Decret des Papstes Zephyrinus, welcher von einer ‚corona consecrata' spricht.

Zu den Abwesenden, welchen die Eucharistie zugeschickt wurde, gehörten auswärtige Bischöfe, welchen die Päpste des zweiten Jahrhunderts, wie Irenäus bezeugt, dieselbe als Zeichen der Gemeinschaft sandten [1]). Wahrscheinlich in Folge des Osterfeststreites beschränkte man diese Sendung auf die österliche Zeit, als Zeichen, dass diese Differenzen die Gemeinschaft nicht auflösen, bis die Synode von Laodicaea (zwischen 343 u. 381) die Sendung der Eucharistie in fremde Sprengel verbot. (can. 14).

Ausserdem trugen Cleriker vom Papste consecrirte Brode in die römischen Kirchen. Papst Zephyrin (203–217) setzte nämlich fest, dass Ministri mit Patenen aus Glas vor den Priestern her in die Kirche gehen und alle Priester und Cleriker, jene ausgenommen, welche er gemäss seinem Rechte anderwärts verwendete, der vom Bischofe celebrirten Messe persönlich beiwohnen sollten, bis der Presbyter die vom Bischofe consecrirte Hostie erhalten habe [2]).

Diese ‚Constitutio de ecclesia' galt zunächst der Kirche, in welcher der Papst celebrirte [3]), sie betraf aber auch die übrigen damaligen römischen Titel- und Cömeterial-Kirchen. Bei dem kleinen Umfange der römischen Kirchen und der stets wachsenden Zahl der Christen konnten sich unmöglich alle Gläubigen der Stadt in der Kathedrale zum Gottesdienste versammeln. Aus dem Decret Zephyrins scheint hervorzugehen, in dieser Nothlage begaben sich Priester in die verschiedenen Kirchen Roms und hielten dort den Gottesdienst. Dem widersprach jedoch das Wort des Ignatius: „Ein Leib unsers Herrn Jesu Christi, Ein Kelch . . .

---

[1]) Euseb. h. e. l. 5. c. 24. n. 5. cf. Mign. t. 7. p. 1230.

[2]) Et fecit constitutum de ecclesia, et patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesia, et ministros supportantes, donec episcopus missas celebraret, ante se sacerdotes adstantes, sic missae celebrarentur, excepto quod jus episcopi interest tantum, clerus sustineret omnibus praesentes, ex ea consecratione de manu episcopi jam coronam consecratam acciperet presbyter tradendam populo. Lib. pontif. p. 139.

[3]) Es heisst nicht, wie von Papst Siricius und Innocenz I.: Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam.

Ein Altar und Ein Bischof“ [1]), das so aus dem Bewusstsein der ältesten Kirche hervorgegangen war, „dass an den Sonntagen die in Städten und auf dem Lande Wohnenden sich an den Ort begaben, an welchem der Vorsteher den Gottesdienst hielt.“ [2]). Man sieht, die Ordnung dieser Angelegenheit war für die römische Kirche von Bedeutung, so dass man sich nicht wundern darf, wenn der Liber pontific. das hierauf bezügliche Decret ausdrücklich erwähnt. Zephyrin suchte sie dadurch zu regeln, dass er, um die Einheit festzuhalten, allen Priestern befahl, seiner Messfeier beizuwohnen und das von ihm consecrirte Brod zu empfangen. Um den Bedürfnissen der Gläubigen zu genügen, gestattete er ihnen aber, die Hostie auf den von Ministri [3]) getragenen Patenen in die Titelkirchen etc. zu bringen, sie daselbst zu brechen und den einzelnen Gläubigen zu spenden. Der Papst brach die Brode nicht selbst, um ihnen blos eine Partikel derselben zu geben, sondern er händigte ihnen eine oder mehrere Coronas consecratas ein, d. h. ein vollständig rundes Brod; denn eine abgebrochene Partikel konnte unmöglich die Form einer corona haben. In den Kirchen angekommen, hielten die Presbyter den Gottesdienst für die dort versammelten Gläubigen, jedoch ohne Opfer und Consecration, weil die Eucharistie bereits vom Papste vollzogen war. Es war, so zu sagen, eine Missa praesanctificata, welche die Presbyter feierten.

Dieses Auskunftsmittel Zephyrins hatte manches Gute, aber es genügte nicht. Der Befehl des Papstes, alle Priester sollten seiner Messe persönlich beiwohnen, war nicht durchführbar, weil ihre Anwesenheit an anderen Orten durch Berufsgeschäfte geboten war, und die dadurch verursachten häufigen Dispensen hoben die Regel auf. Was aber den Gottesdienst in den Titelkirchen betrifft, so war die eucharistische Feier hauptsächlich und wesentlich ein Opfer, welches eine blosse Abendmahlsspendung nicht ersetzen konnte.

Um diese Missstände zu beseitigen, schlug, vierzig Jahre nach Zephyrin, Papst Dionysius (250—268) ein anderes Verfahren ein. „Hic presbyteris ecclesias dedit et coemiteria et parrocias diocesis [4]) constituit.“ (Lib. pontif. p. 157.) Er machte

---

[1]) Ignat. Epist. ad Magn. c. 7. cf. ad Philad. c. 4.

[2]) Just. apol. I. c. 67. p. 270.

[3]) Unter ihnen sind in erster Linie die Diaconen zu verstehen, doch sind i. J. 250 bereits alle Ordnungen der niederen Cleriker vorhanden. Probst, Disciplin der ersten 3. Jahrh. S. 108.

[4]) Der Vita Marcelli (308—309) zufolge waren diese parroc. dioc. die Titelkirchen. Et XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis. Lib. pontif. p. 164. Das heisst wohl, er vermehrte sie auf fünf und zwanzig. Mit Rücksicht auf Rom erklärt Duchesne das Wort parochia in der Be-

Priester, die seither zum Presbyterium des römischen Bischofes gehörten, zu Presbytern, oder, wenn das Wort für jene Zeit erlaubt ist, zu Pfarrern an den Titel- und Coemeterialkirchen. Damit wurde zweierlei erreicht: erstens wurden diese Presbyter von der persönlichen Gegenwart und Mitwirkung bei der Papstmesse entbunden, und zweitens durften sie die eucharistische Feier in den genannten Kirchen als Opfer und Mahl vollziehen. Papst Innocenz I. drückt dieses in den Worten aus: „Presbyteri (der Titelkirchen) eorum conficiendorum jus habeant atque licentiam."

Wie verhält es sich aber, wird man fragen, mit der Sendung der Eucharistie in die genannten Kirchen, denn das Band mit der Mutterkirche, welches hauptsächlich in der Sendung der Eucharistie bestand, konnte nicht gelöst werden. Der Liber pontificalis schweigt hierüber. Daraus wird man schliessen dürfen, die unter Zephyrin übliche Sendung der Eucharistie wurde durch Dionysius nicht geändert. Wenn jedoch die Presbyter selbständig consecrirten, musste ein Unterschied eintreten, weil sie nicht nur das in der Mutterkirche, sondern auch das von ihnen consecrirte Brod dem Volke austheilten. Dadurch erhielt das vom Papste consecrirte Brod den Charakter eines fermentum.

Zuerst wird dieses Wort dem Papste Miltiades (311—314) in dem Satze zugeschrieben: „Ab eodem die fecit, ut oblationes consecratas per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum" (Lib. pontif. p. 168). Die Eingangsworte beziehen sich nicht auf die consecrirten Oblationen, denn ihre Sendung wurde schon von Zephyrin vorgeschrieben. Deshalb müssen sie mit den Schlussworten also verbunden werden: Miltiades gab den consecrirten Oblationen den Namen fermentum [1]).

Nach der Vorschrift Zephyrins war die von dem Presbyter ausgetheilte Partikel von dem Bischofe consecrirt, wie das Ferment, durch welches auch die vom Presbyter consecrirten Partikeln denselben Charakter erhalten sollten. Es hatte die Aufgabe, die Oblationen der Presbyter als bischöfliche zu manifestiren und symbolisiren, und dadurch die Vereinigung von Haupt und Gliedern, Bischof und Gläubigen zu einem Leibe darzustellen. Kurz, die Lehre von Einer Eucharistie, Einem Altare, Einem

deutung von bischöfliche Diöcese und das Wort diocesis in der Bedeutung de diocèse métropolitain ou primatial. Lib. pontif. p. 157.

[1]) Den Beweis dafür liefert der Liber pontif. in der vita Siricii (384—399). „Hic constituit, sagt er, ut nullus presbiter missas celebraret per omnem ebdomadam nisi consecratum episcopi loci designati susciperet declaratum, quod nominatur fermentum." Dieser Name kann noch nicht lange üblich gewesen sein, sonst würde ihn Siricius nicht angeführt und erklärt haben.

Bischof erhielt durch das Ferment den passenden Ausdruck. „In hujus rei signum, sagt Mabillon, nulla vox convenientior afferri poterat quam fermenti. Sicut enim modicum fermentum totam farinae, cui injicitur, massam fermentat: sic unicum illud divinumque pontificis fermentum, per titulos missum, veluti unam massam et corpus fideles unius urbis copulabat“ [1]).

Das Vorausgehende erlaubt es, das letzte Zeugniss über diesen Gegenstand kurz zu behandeln. Papst Innocenz I. schreibt hierüber an Bischof Decentius: „Weil sich nicht alle Gläubigen der Stadt in der Kathedrale zum Gottesdienste versammeln können, empfangen die Presbyter der innerhalb der Stadt gelegenen Titelkirchen durch Akoluthen das Ferment, damit sie sich nicht als getrennt erachten. In die Parochien ausserhalb der Stadt und den an den Cömeterien angestellten Presbytern sende man hingegen das Ferment wegen der weiten Entfernung nicht.“ Hierin offenbart sich der Einfluss des Canon 14. der Synode von Laodicäa (zwischen 343 u. 381): „zur Osterzeit dürfe das Heilige als Eulogie nicht mehr in fremde Sprengel geschickt werden“ [2]).

§. 57.

Commixtio.

Nach der Zeit des Papstes Innocenz I. erwähnt das Ferment blos noch der Ordo Rom. I. und II., aber in Verbindung mit der Commixtio der Gestalten von Brod und Wein, in welche sich das Ferment, dem römischen Missale zufolge, allmählich umgestaltete.

Der Ordo Rom. I. schreibt: „Nach den Worten: Pax Domini etc. macht der Papst dreimal mit der Hand das Kreuz über den Kelch und legt die (tags zuvor gebrochene und beim Hintritt zum Altar dem Papste zur Anbetung gezeigte) Partikel in denselben. Sofort gibt er dem Archidiakon die Pax (das steht nicht in dem Ordo, ist aber zu suppliren) und dieser dem ersten Bischof und hierauf den Uebrigen der Ordnung nach und dem Volke.“ (n. 18. p. 13.)

---

[1]) Mabill. Mus. ital. tom. II. p. XL.

[2]) De fermento vero, quod die Dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae. Quarum presbiteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die non judicent separatos. Quod per paroecias fieri debere non puto, quia nec longe portanda sunt sacramenta. Nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus et presbyteri eorum conficiendorum jus habeant atque licentiam. Innocent. ad Decent. n. 8. p. 610. Schoen.

Alsdann bricht der Papst eine Partikel von der (vor ihm liegenden) Oblata, die er auf dem Altare lässt, während er die übrigen Theile auf die von einem Diacon gehaltene Patene legt und (vom Altare) zu seinem Sitze zurückkehrt. Akoluthen mit Taschen (saccula) stellen sich an den beiden Seiten des Altares auf, um in sie die Hostien (oblationes) aufzunehmen und den Bischöfen und Presbytern zum Brechen zu bringen. Die Patene mit den Oblata tragen zwei Subdiaconen zu den Diaconen, damit sie dieselben auf das Geheiss des Papstes brechen, so dass auf dem Altare nur noch die Partikel zurückbleibt, welche der Papst von der Hostie gebrochen hat, „ut dum missarum solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit.“ Hierauf befiehlt der Archidiacon dem Chor (schola), das Agnus Dei zu singen. Nach vollendeter Brodbrechung bringt ein Diacon dem Papste auf der Patene die Hostie zu seinem Sitze, um sie ihm zur Communion anzubieten. Er geniesst sie, bricht aber zugleich einen Theil von ihr ab, welchen er dem Diacon reicht, der denselben in den Kelch legt, während der Papst spricht: „Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. n. J. Chr. accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo“ Darauf empfängt er vom Archidiacon den Kelch (confirmatur) und die Bischöfe und Presbyter treten zu ihm hin, um aus seiner Hand die Communion zu empfangen [1]).

Was geschah, wird man fragen, mit der vom Papste gebrochenen, auf dem Altare zurückgelassenen Hostie? Der Ordo gibt keine Antwort. Wahrscheinlich wurde sie, in einem Gefässe (capsa oder conditorium) verschlossen, auf dem Altare aufbewahrt, bis der Papst sie in der Messe des folgenden Tages, nach den Worten: Pax Domini aus diesem Gefässe nahm und in den Kelch legte. Wenn derselbe nämlich den folgenden Tag in feierlichem Aufzuge zum Altare ging, brachten sie ihm Akoluthen entgegen. „Sed priusquam veniant ante altare . . . duo acoluthi tenentes capsas cum Sanctis apertas, et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsae, ostendit Sancta pontifici, vel diacono qui praecesserit. Tunc inclinato capite pontifex vel diaconus salutat Sancta et contemplatur, ut si fuerit superabundans, praecipiat ut ponatur in conditorio.“ (Ordo rom. I. n. 8. p. 8.)

In der Beschreibung des Ordo schimmert Wesen und Ritus des Fermentes überall noch durch, aber mit manchen Aenderungen. Anstatt die eine Eucharistie, den einen Altar, den einen Bischof zur Geltung zur bringen, hat es jetzt die Aufgabe, die Continuität des eucharistischen Opfers zu symbolisiren. Die Akoluthen Innocenz I. erscheinen zwar als Träger der Eucharistie, sie bringen, dem Ordo rom. gemäss, das Ferment jedoch

[1]) Ordo Rom. I. n. 19. p. 13.

nicht mehr in die Titelkirchen, sondern dem zum Altare tretenden Papste. Es wird auch nicht mehr von den Gläubigen, sondern von dem Celebrans selbst sumirt. Das Bewusstsein, die Presbyter üben in den Titelkirchen als Stellvertreter ihres Bischofes den Dienst, war in Allen so lebendig, dass es des Fermentes nicht mehr bedurfte, um dieses den Gläubigen auch äusserlich und symbolisch vor Augen zu halten. Das Ceremoniell, mit dem es ehedem geschah, wurde jedoch beibehalten, und so entstand der obige Ritus, der, wohl schon im fünften Jahrhundert entstanden, im sechsten vorhanden war.

2. Diese Zeit-Angabe erhält durch den neu aufgenommenen Ritus der Commixtio eine Stütze. Dieser besteht darin, dass der Celebrans von der ihm zur Communion dargereichten Hostie eine Partikel abbricht, sie in den consecrirten Wein des Kelches legt und sumirt. Worte wurden dabei vor der Mitte des fünften Jahrhunderts nicht gesprochen. Die seit dieser Zeit gebrauchten sind wohl deshalb in jeder Liturgie andere, deren Bedeutung Renaudot also angibt: „Ut ita duae species coniungantur, et quamvis divisae, unius ejusdemque Christi corpus esse et sanguinem, per ecclesiasticas ceremonias demonstretur“ [1]).

Worte und Handlung beziehen sich ausschliesslich auf die Commixtio und von dem Fermentum ist keine Rede, obwohl die Eucharistie im Orient noch zu Ende des vierten Jahrhunderts an Bischöfe, wenn auch nicht an auswärtige, gesendet wurde. Dieses gibt eine Andeutung über die Entstehung der Commixtio. Die Liturgie des Basilius kennt sie noch nicht, wohl aber die des Jacobus und Chrysostomus. Die des Basilius verbreitete sich zu Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts rasch im Orient. Von der Mitte desselben an verdrängte sie allmählich die des Chrysostomus. In Constantinopel durch Johannes, wenigstens theilweise, eingeführt, erhielt sie mit dem steigenden Ansehen dieses Patriarchal-Stuhles in den meisten morgenländischen Kirchen Eingang und zugleich Zusätze und Aenderungen, welche in den dogmatischen Bewegungen dieser Zeit wurzelten. Dasselbe gilt von der Liturgie des Jacobus, von der man in ihrer uns aufbewahrten Gestalt vor dem Jahre 450 nichts weiss [2]). Man darf darum annehmen, die orientalische Liturgie habe den Ritus der Commixtio erst nach diesem Jahre erhalten. Denn weder ein kirchlicher Schriftsteller vor dieser Zeit, noch die Liturgie der Apost. Const. gedenkt derselben.

Die durch die Synoden von Ephesus und Chalcedon definirte Lehre über die beiden Naturen in Christus macht eine Ueber-

---

[1]) Renaud. Liturgiarum oriental. collectio. tom. I. p. 240.

[2]) Probst, Liturg. der ersten drei Jahrh. S. 236.

tragung auf die beiden eucharistischen Gestalten, und dadurch die Entstehung der Commixtio, erklärlich. Der spitzfindige Geist der damaligen Griechen dehnte die chalcedonische Formel von der Vereinigung beider Naturen ohne Verwandlung und Trennung auf die beiden Gestalten der Eucharistie aus und darum mischten sie Brod und Wein. Die Worte der Jacobusliturgie bei der Commixtio: „Vereinigung (ἕνωσις) des Leibes und Blutes unseres Erlösers J. Ch.", weist nicht undeutlich darauf hin. Uebrigens mag dieses dahingestellt bleiben; sicher kam die Commixtio nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts in die orientalische Liturgie.

Orient und Occident wirkten immer, besonders aber im fünften und sechsten Jahrhundert, auf einander ein, und so mag der Ritus der Commixtion im sechsten Jahrhundert in das Abendland und die römische Liturgie gekommen sein. Das Ferment bot einen Anknüpfungspunkt hierfür, sofern es nicht mehr in die Kirchen gesendet, sondern, in den Kelch gelegt, von dem Celebrans selbst mit dem consecrirten Weine genossen wurde. Das war wohl der Embryo der Commixtio, aus dem sie sich entwickelte, sofern der Papst von seiner Hostie eine zweite Partikel brach und mit den angegebenen Worten: „Fiat commixtio" in den Kelch legte. Die Vorschrift des Ordo Rom. I. darf nämlich auch auf das sechste Jahrhundert übertragen werden, da sein das Fermentum einkleidender Ritus sogar an Papst Innocenz I. erinnert. Oder geschah die Aufnahme der förmlichen Commixtio in die römische Liturgie durch Gregor I.?

§. 58.

Communion.

Der Celebrans, gleichviel, ob ein Bischof oder ein Presbyter, reichte sich die Communion selbst [1]). Von ihm empfing sie ein der Liturgie anwohnender Bischof, sei es der des Ortes oder ein anderer. Sofort communicirten der Celebrans, die Presbyter, Diaconen und die übrigen Cleriker, die sämmtlich zur Communion verpflichtet waren [2]), und zuletzt die Laien. Nachdem er von dem consecrirten Weine genossen, reichte er den Kelch selbst, oder durch den Diacon, dem Bischofe und den Presbytern, worauf der Diacon aus ihm trank und sofort den übrigen Clerikern und Laien anbot. Einige Diaconen massten sich an, das Sacrament sowohl

[1]) Da, mit Ausnahme des Ordo rom. I., die abendländischen liturgischen Urkunden den Ritus der Communionspendung nicht enthalten, wird das Allgemeinste über denselben aus orientalischen Zeugnissen vorausgeschickt.

[2]) Apostolische Canones. can. 9.

unter der Gestalt des Brodes zu spenden, als auch unmittelbar nach dem Celebrans aus dem Kelche zu trinken. Dieses verbot ihnen die erste Synode von Nicäa (can. 18), als dem Canon und der Ordnung zuwider, unter der Strafe der Deposition. Desgleichen untersagte ihnen Papst Gelasius, während der Feier der Mysterien zu sitzen und in Gegenwart des Bischofes und der Presbyter den h. Leib auszutheilen [1]).

Alle empfingen das Sacrament stehend und in die Hand. Martene glaubt, die stehende Stellung des Celebrans habe ihren Grund darin, dass man die Communion regelmässig am Sonntage spendete, an welchem die Kniee nicht gebeugt wurden. Weil die Synode von Laodicäa (343—381) nur den Geistlichen gestattete, die Eucharistie am Altare zu empfangen (can. 19), so entstand zu dieser Zeit die Uebung, die Laien an den Cancellen communiciren zu lassen.

Hieronymus gedenkt eines weder von einer alten Liturgie, noch von einem Schriftsteller unserer Periode erwähnten Gebrauches. „Weil wir, sagt er, unsere Gaben gemäss Matth. 15. 13. nicht ohne Pax darbringen können, um wie viel weniger können wir den Leib Christi (ohne dieselbe) empfangen? Mit welchem Bewusstsein werde ich zur Eucharistie Christi hintreten und Amen antworten, wenn ich an der Liebe des Darreichenden zweifle?“ Dann fährt er fort: „Quisquamne tibi invitus communicat? quisquamne extenta manu vertit faciem, et inter sacras epulas Judae osculum porrigit?“ [2]). Demnach streckte der Empfänger der Communion die Hand aus und, das Gesicht gegen den Spender wendend, erhielt er von diesem den Friedenskuss. Mabillon führt auch aus der abendländischen Kirche (aber aus späterer Zeit) Zeugnisse hierfür an [3]).

Dem alten Ritus zufolge sprach der Celebrans nach der Brodbrechung: „Sancta sanctis“ und theilte hierauf die Eucharistie aus. Die beiden Worte kennt auch die spanische Messe, und obwohl sie dieselben mit den Gebeten bei der Commixtio verbindet, sind sie doch als Ueberbleibsel des alten Ritus erkennbar. Das Leonianum bezeichnet zwar die Eucharistie mit den Worten: „Sancta, sancta sanctorum“ [4]), wie der erste römische Ordo, die Formel Sancta sanctis wird aber weder in einem römischen Sacramentar, noch von einem römischen Schriftsteller erwähnt. Auch die afrikanische, mailändische und gallikanische Messe gedenkt derselben nicht.

---

[1]) Gelas. epist. 14. n. 6. p. 365. Thiel.

[2]) Hieronym. epist. 82 ad Theoph. n. 2. u. 3. p. 514. Jetzt küsst man den Ring des die Communion spendenden Bischofes.

[3]) Mabill. Mus. ital. n. 11. p. 56.

[4]) Sacr. Leon. p. 361 u. 430.

In Afrika traten die Laien noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts an den Altar. In Mailand und Gallien war dieses zum Theil noch im sechsten Jahrhundert der Fall, während spanische Synoden den Laien den Empfang der Eucharistie an den Cancellen vorschreiben. Vom sechsten Jahrhundert an bildete sich die Uebung, dass der Bischof (Celebrans) in der Mitte des Altares, die Presbyter rechts und links, die Diaconen rückwärts desselben, die Cleriker in dem Presbyterium, die Laien aber ausserhalb der Cancellen communicirten [1]). Ob diese Einrichtung im sechsten Jahrhundert auch in Rom getroffen war, lässt sich mit Rücksicht auf die römischen Ordines blos vermuthen. Gregor I. berichtet von seinem Vorgänger Agapitus († 536), er habe den Altar verlassen, um einen Stummen zu communiciren [2]). Weil dieses in Griechenland während der Reise des Papstes nach Constantinopel geschah, so ist es fraglich, ob auch in Rom die Laien ausserhalb des Altares communicirten.

Nicht anders verhält es sich bezüglich der aufrechten Stellung der Communicanten. Bona weiss für sie kein Zeugniss aus dem V. oder VI. Jahrhundert beizubringen und Martene beruft sich blos auf die Regula Magistri cap. 21, in welcher den Religiosen vorgeschrieben wird: Post modicam orationem erecti communicent et confirment [3]).

In der morgen- und abendländischen Messe unseres Zeitraumes legte man den Communicanten die Eucharistie in die Hand, welche die Frauen meistens mit einem Tuche bedeckten. Das erste Zeugniss dafür, dass der Priester den Gläubigen den Leib des Herrn in den Mund gab, enthält der 11. Canon der elften Synode von Toledo (675) (cf. §. 124). Mabillon [4]) glaubt zwar, die Römer haben dieses bereits zu Anfang des sechsten Jahrhunderts gethan, und beruft sich hierfür auf die citirte Schrift Gregors, in welcher es heisst, Agapitus habe einem Stummen den Leib des Herrn in den Mund gelegt [5]). Allein, abgesehen davon, dass dieses in Griechenland geschah, verliert das Citat seine Beweiskraft dadurch, dass der ganze Vorgang bei der Heilung eines Stummen ein von der gewöhnlichen Ordnung abweichender war

---

[1]) Bona. Rerum liturgicarum l. 2. c. 17. n. 8. p. 593.

[2]) Gregor dialog. l. 3. c. 3.

[3]) Regula s. Benedicti. Migne. tom. 66. p. 580. ‚Confirmo' ist technische Bezeichnung für die Spendung des Kelches durch den Diacon.

[4]) Mabill. Mus. italic. tom. II. p. LIX. n. 17.

[5]) „Sodann verliess er (Agapitus) den Altar, ergriff die Hand des Lahmen, richtete ihn in Gegenwart und vor den Augen des Volkes von der Erde auf und stellte ihn auf seine Füsse. Und als er den Leib des Herrn in seinen Mund legte, wurde die Zunge, die lange stumm gewesen, gelöst, und er konnte sprechen." Greg. dial. l. 3. c. 3.

und darum auch das in den Mund-Legen der Eucharistie von Seiten des Bischofes durch das Stummsein des Empfängers bedingt wurde.

Beachtung verdient in dieser Beziehung der von Mabillon herausgegebene fünfte und sechste Ordo. Dem fünften Ordo gemäss gab der Bischof den hochheiligen Leib den Gläubigen in die Hand (donet sacrosanctum corpus in manus), worauf sie aus dem Kelche tranken, den ein Subdiacon reichte. Similiter quoque post illos, diaconos communicent et confirment. Dein clerus communionem ab episcopo accipiat et a diacono confirmetur. Das ‚similiter' drückt nach meinem Ermessen aus, der Bischof habe den Diaconen, wie den Presbytern, die Eucharistie in die Hand gegeben und ein Subdiacon ihnen den Kelch gereicht. Auf den nächsten Satz: Dein clerus etc. darf hingegen das ‚similiter' nicht bezogen werden, denn mit demselben beginnt eine andere Art der Spendung. Widrigenfalls müsste es heissen: Similiter quoque post illos, diaconos et clerum etc. Diese andere Art der Spendung beruht darin, dass der Clerus bis zu den Subdiaconen die Eucharistie nicht in die Hand, sondern in den Mund erhielt. Der sechste Ordo sagt dieses mit klaren Worten: Presbyteri vero et diaconi osculando episcopum, corpus Christi ab eo manibus accipiant . . . Subdiaconi autem osculando manum episcopi, ore accipiant corpus Christi ab eo. (n. 12. p. 75.) War dieses bei den Subdiaconen der Fall, so fand es auch den anderen niederen Clerikern und um so mehr den Laien gegenüber statt. Die beiden genannten Ordines stellen darum den Uebergang von der alten zur neuen Uebung dar. Wann sie selbst entstanden sind, gibt Mabillon nicht an. Zu dem fünften bemerkt er, derselbe gehöre der römischen Kirche an und sei ‚multae antiquitatis; in codice vetustissimo sancti Galli subsequitur libellum de gradibus Romanae ecclesiae, quem inferius subjiciemus' [1]). Das letztere Büchlein scheint Mabillon dem achten Jahrhundert zuzuschreiben. Gesetzt jedoch, beide Ordines enthalten die Praxis des siebenten oder achten Jahrhunderts, so wird man sie desungeachtet zum Nachweis dafür benützen dürfen, dass wenigstens im fünften und sechsten Jahrhundert in Rom den Gläubigen die Eucharistie in die Hand gegeben wurde.

Der Spender reichte die Eucharistie mit den Worten: „Corpus Christi — Sanguis Christi", worauf die Empfänger „Amen" sprachen. Leo I. bemerkt, man dürfe an der wahren Gegenwart (de veritate) des Leibes und Blutes Christi nicht zweifeln, denn das, was man mit dem Munde empfange, werde im Glauben anerkannt, und vergeblich (frustra) antworten die mit Amen, welche

[1]) Mabill. Mus. ital. tom. II. p. 63. Admonitio.

das bestreiten, was sie empfangen [1]). Selbst von den Kindern, schreibt er an den Clerus und das Volk von Constantinopel, werde die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi unter den Geheimnissen der Communion nicht verschwiegen [2]). Bei der Spendung und dem Empfange der Eucharistie wurden demnach die Worte: ‚Corpus Christi. Amen. Sanguis Christi. Amen.' gesprochen, wie das vierte Buch De Sacramentis klar bezeugt.

Dagegen könnte man einwenden, in dem Gelasianum finde sich in der Anweisung, kranken Katechumenen die Sacramente zu spenden, bereits die spätere gregorianische Formel in der Rubrik: Postea si fuerit oblata (infans) agendae sunt missae et communicat, si autem dabis ei tantum sacramenta corporis et sanguinis Christi, dicens: Corpus Dom. n. J. Chr. sit tibi in vitam aeternam [3]). Wenn an einem anderen Orte die Ursprünglichkeit der Nummern 66—77 bezweifelt wurde [4]), so ist Nr. 75 mit ihrer Rubrik sicher ein späteres Einschiebsel. Wie auch Mabillon glaubt [5]), setzen die angeführten Worte die Communion unter einer Gestalt voraus und deshalb können sie nicht zur Zeit des Papstes Gelasius geschrieben sein, der sich entschieden gegen dieselbe ausspricht [6]). Der etwaige Einwurf, es sei an diesem Orte von Kranken die Rede, welchen man die Eucharistie unter einer Gestalt reichte, entkräftet diese Annahme nicht [7]), weil auch die Aufeinanderfolge der Handlungen der Uebung der damaligen Zeit widerspricht. Zuerst wird der Katechumene getauft und nach der Messfeier, unter welcher er communicirt, erhält er das Sacrament der Firmung. Das war zur Zeit Gregors I. anders. In seinem Sacramentar heisst es: „Et vestitur infans vestimentis suis. Si vero episcopus adest, statim confirmari eum oportet chrismate et postea communicare. Et si episcopus deest, communicetur a presbytero, dicente ita: Corpus D. n. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam. Amen" [8]).

Unter diesen Umständen ist die Annahme berechtigt, erst im sechsten Jahrhundert wurde die frühere Formel: ‚Corpus Christi (Sanguis Christi) Amen' mit der des Gregorianischen Sacramentars vertauscht [9]).

---

[1]) Leon. oper. sermo 89. n. 3. De jejun. septimi mensis VI. p. 175.

[2]) Leo epist. 46 (Ball. 59). p. 260. Lugd.

[3]) Sacr. Gelas. l. 1. n. 75. p. 596.

[4]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 234.

[5]) Mabill. Liturg. Gall. l. 2. n. 42. p. 143.

[6]) Gelasii epist. 37. n. 2. p. 452. Thiel cf. Leo serm. 4. de quadrag. n. 5. p. 106.

[7]) Davon sehen wir ab, dass das Sacramentar von der Spendung in der Messe und darum in der Kirche und in Gegenwart des Bischofes redet.

[8]) Sacr. Gregor. N. 5. In sabbato sancto. p. 158.

[9]) cf. Bona. l. 2. c. 17. n. 3. p. 588.

Während der Austheilung der Communion recitirte man einen Psalm, wie auch das Antiphonar Gregors vorschreibt. Ob Moel Caich die Psalmen und Antiphonen des Stowe-Missale (S. 100) dem alten römisch-irischen Messbuch, oder anderen jüngeren irischen Riten entlehnte, ist nicht zu entscheiden, und weil andere Nachrichten über diesen römischen Psalmengesang nicht vorhanden sind, muss man sich mit der Thatsache begnügen, dass ein solcher statt hatte.

§. 59.

Gebete nach der Communion.

Allgemeiner Uebung zufolge schloss die Communion mit einer Danksagung. In einer auffallenden Uebereinstimmung steht diese Danksagung nach der Communion in den Apostolischen Constitutionen (l. 8. c. 14) mit der in dem heutigen Missale der Communion unmittelbar vorhergehenden Oration: „Perceptio corporis". Da in dem alten Ritus von einer solchen Oration weder eine Rede ist, noch ein Platz für sie vorhanden war, drängt sich der Gedanke auf, in der alten römischen Messe sei diese Oration nach der Communion recitirt worden, später habe man ihr aber, mit Weglassung der Worte ‚gratias agimus', die heutige Stelle in der römischen Messe eingeräumt. Weil der Entwicklungsgang dieser Oration aus Anlass des Stowe-M. dargestellt wurde (cf. §. 26), mag, mit Verweisung auf das daselbst Angeführte, das Nachstehende hier genügen.

In den drei römischen Sacramentarien sind nach der Communion eine oder zwei, in dem Leonianum ausnahmsweise selbst drei Orationen enthalten, welche in dem ersten Sacramentar keine Aufschrift besitzen, während das Gelasianum die erste ‚Post-Comm.', die zweite ‚Ad populum', das Gregorianum die erste ‚Ad complendum', die zweite ‚Super populum' betitelt.

Wie früher bemerkt, kamen diese Bezeichnungen der Orationen später in das Gelasianum, während die des Gregorianum ursprünglich zu sein scheinen. Widrigenfalls würde man denselben wohl auch die später geläufigere Aufschrift ‚Secreta etc.' gegeben haben. Weil bis in das fünfte Jahrhundert die meisten abendländischen Gläubigen, welche die Messe besuchten, die Communion empfingen, erklärt sich dadurch, warum der Inhalt vieler mit ‚Postcommunio' überschriebener Orationen den Empfang der Eucharistie von Seiten der Gläubigen voraussetzt. Aus diesem Grunde wird man ferner behaupten dürfen, die Abfassungszeit derselben fällt im Allgemeinen in das fünfte Jahrhundert. Da aber Gelasius und Gregor keine neuen Sacramentarien verfassten, sondern die vorhandenen Gebete in ihre Sacramentarien aufnahmen,

und, wenn sie oder ihre Nachfolger, die ein neues Officium schrieben, die Gebete desselben nach den vorhandenen alten Orationen (wie schon die äussere Form zeigt) bildeten, so ist es begreiflich, dass der Inhalt der Postcommunion auch dann dem der althergebrachten Postcommunion entsprach, als der Empfang der Eucharistie von Seiten der der Messe anwohnenden Gläubigen aufgehört hatte. Desungeachtet ist zu betonen, dass der genannte Inhalt dieser Orationen ein Zeugniss für das Alter des Leonianum und des Gelasianum enthält [1]).

Zweiter Abschnitt.

Die Gregorianische Messe.

Erstes Kapitel.

Allgemeines über diese Messe.

§. 60.

Gregors Reform.

Der gewöhnlichen Ansicht zufolge gilt Papst Gregor I. (590—604) für den hauptsächlichsten Reformator der Liturgie, welchem von jenen, die eine Umwandlung der alten Messe in die mittelalterliche zugeben, selbst diese Reform zugeschrieben wird. Derjenige jedoch, welcher an die Stelle der jeden Tag in derselben Weise recitirten Liturgie die jetzigen, den Festen angepassten, jeden Tag wechselnden Messen setzte, lebte wenigstens 200 Jahre vor Gregor I. Zeuge ist das Leonianum, dessen Messen denselben Typus an sich tragen, wie die heutigen, und die zum Theil unter Papst Damasus (366—384) abgefasst wurden [2]). Dasselbe hat durchweg Anwendung auf die ältesten Sacramentarien. So lange man nur eine Messe während des ganzen Jahres las, bedurfte man sie nicht, und die Griechen haben deshalb keine. Als aber jedes Fest ein eigenes Officium erhielt, wurden sie eine Nothwendigkeit, so dass die Zeit, in welcher man die Sacramentarien abfasste, für die Entstehungszeit der Messreform massgebend ist. Zu Anfang des fünften Jahrhunderts schrieb der Presbyter Musäus „Sacramentorum egregium et non parvum volumen“, wel-

[1]) Ueber die Oratio super populum vergl. man Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts §. 107.

[2]) Probst, Sacramentarien und Ordines. §. 11.

ches ausser Lectionen auch Orationen und Präfationen enthielt[1]). Selbst wenn Gennadius nicht ausdrücklich bemerkt hätte, die Lectionen seien den Festen angepasst gewesen, so würde sich das schon aus den Worten: non parvum volumen ergeben. Ein Sacramentar, dessen Inhalt eine einzige Messe enthielt, war ein Büchlein (libellus) und kein Buch, während das Leonianum den Namen „non parvum volumen" mit Recht verdient. Schrieb demnach Musäus zu Anfang des fünften Jahrhunderts das erste Sacramentar (Niemand wird ein früheres nachweisen können), und wurden die Sacramentarien durch die Reform der Messe bedingt, so fällt diese in das Ende des vierten Jahrhunderts, das heisst, sie ist Papst Damasus und nicht Gregor I. zuzuschreiben.

2. Wie es bei solchen tief einschneidenden Reformen vorkommt, der durch Damasus verwirklichte Gedanke, das Kirchenjahr mit der Feier der Eucharistie zu verbinden, war auf so fruchtbaren Boden gefallen, dass es sich in Gallien und Spanien allzu üppig entwickelte. Das Wechselnde des Kirchenjahres drang selbst in den Messcanon ein und drohte das Stabile desselben zu überwuchern.

Die gallicanische Liturgie hätte allmählich dahin geführt, dass man an Weihnachten blos die Geburt, an Ostern blos die Auferstehung Christi gefeiert haben würde, im Widerspruch mit der Feier der Eucharistie, die wesentlich die Repräsentation des Opfertodes Christi ist. Ich sage nicht, dieses habe bereits stattgefunden, aber auf dem Wege dahin war die gallicanische Liturgie.

Dem trat Gregor I. mit seinem Sacramentar zur rechten Zeit entgegen. Er schloss den Einfluss des Kirchenjahres auf den Canon aus und liess ihn nur auf die demselben vorhergehenden Gebete und die nachfolgende Postcommunio zu. Dadurch behielt die Repräsentatio des Opfertodes Christi ihre centrale Stellung bei und wurde der Feier der Feste dennoch Rechnung getragen. Dasselbe hatte bereits Damasus angeordnet und die römische Kirche immer festgehalten. Gregor hielt aber die alte Ueberlieferung mit aller Entschiedenheit zu einer Zeit hoch, die in Gallien nahe daran war, von der rechten Bahn abzulenken. Das war sein grosses Verdienst und zugleich der Stoss in das Herz der gallischen Liturgie.

Ferner vereinfachte er sein Sacramentar gegenüber dem Leonianischen und Gelasianischen dadurch, dass er für ein Fest (Weihnachten ausgenommen) blos ein Officium aufnahm und so eine grössere Einheit in die Feier des Gottesdienstes brachte. Die doppelte Collecte beschränkte er auf eine einzige, und Messen, die sich zu seiner Zeit überlebt hatten, wie ad prohibendum ab

[1]) Gennadius de viris illust. c. 79. cf. Probst l. c. S. 145.

idolis (1. Januar), die an den Scrutinien und de pascha annotina celebrirt wurden, liess er weg. Dafür nahm er die Officien der Sonntage der Vorfasten und der österlichen Zeit auf und die Zahl der Adventsonntage setzte er auf vier fest. Die Antiphonen des Introitus, Offertorium und der Communio, wie die Gradualien und Responsorien bearbeitete er aufs Neue. An die Stelle der den meisten Tagen und Festen eigenthümlichen Präfationen setzte er, mit Ausnahme der höchsten Feste, die Praefatio communis.

Bezüglich des Canons sei zuerst an die Worte Gregors in dem Briefe an den Bischof von Syracus erinnert, „er habe das Vater unser deshalb nach dem Canon verlegt, weil die Apostel blos bei dem Oblationsgebete die Hostie consecrirten.“ Wenn nämlich Gregor das Vater unser aus dem Canon entfernte, weil es die Apostel nicht verrichteten, so schrieb er dem Oblationsgebete, das er selbst im Canon recitirte und von dem Gebete eines Scholasticus scharf unterschied, apostolischen Ursprung zu. Dieses vorausgesetzt, erlitt das von den Aposteln ererbte Oblationsgebet des römischen Canons durch Gregor keine Aenderung.

Die Frage ist jedoch, was hat man unter dem Worte „Opfergebet“ zu verstehen? Abgesehen von der Consecrationsformel gehören zu ihm die von Innocenz I. vorgeschriebene Anempfehlung der Gaben und Geber durch die Orationen: ‚Te igitur‘, ‚Communicantes‘, ‚Hanc igitur oblat.‘ und ‚Quam oblationem‘ vor der Consecration, sodann die Gebete von ‚Unde et memores‘ bis zur Schluss-Doxologie. Bei diesen in das gregorianische Sacramentar aufgenommenen Opfergebeten hat nämlich Gregor selbst „die Hostie consecrirt“ und er hielt sie als Erbe der Apostel so gewissenhaft fest, dass er das Vater unser aus dem Canon ausschied, weil es die Apostel in demselben nicht beteten. Folglich ist in den Augen des h. Papstes der römische Canon ein Erbe der Apostel, das er aus der alten römischen Messe in sein Sacramentar aufnahm.

Die Grundsätze, welche er bei Herausgabe desselben befolgte, enthalten die Worte, die zugleich andeuten, dass er ein Sacramentar verfasst hat: „Aut (consuetudines) veteres nostras reparavimus, aut novas et utiles constituimus“ [1]). Die alten römischen Gewohnheiten weisen auf das Leonianum und Gelasianum [2]) hin. Wirklich enthält das Gregorianum Feste, welche nicht das Gelasianum, wohl aber das Leonianum kennt, weswegen sie Gregor aus diesem [3]) oder wenigstens aus einer älteren

---

[1]) Greg. Epist. ad Joan. Syrac. l. 9. ep. 12.

[2]) Ueber das Verhältniss des Gregorianum zum Gelasianum vergl. man Probst, Sacramentarien und Ordines. §. 75.

[3]) Es sind dieses das Natale septem fratrum (10. Jul.), Natale s. Ste-

Tradition erhalten hat. Das Neue und Nützliche seines Sacramentars wird hauptsächlich in der klaren und kürzeren Fassung vieler Orationen bestehen. Der Ueberdruss, welchen der grosse Umfang der alten Liturgie verursacht hatte, wirkte damals noch nach, und man wird kaum irren, wenn man die Abkürzung der Memento vivorum und der Oration: Hanc igitur oblat. auf das Wort „utiles“ und das Verlangen nach Kürze bezieht.

Die Reform Gregors war demnach nicht so einschneidend, wie die des Papstes Damasus. Doch verbesserte er diese nicht bloss, sondern er brachte zugleich den römischen Messritus zu einer Vollendung, dass er jetzt noch, nach 1300 Jahren, im ganzen Abendlande im Gebrauch ist[1]).

2. Die Frage, ob den grossen Papst bei Ausarbeitung seines Sacramentars die Liturgie von Constantinopel beinflusste, verdient noch Berücksichtigung. Ein Sicilianer sagte zu Gregor: „Einige seiner Freunde haben, aus Eifer für die römische Kirche, über seine (des Papstes) Einrichtungen (dispositionibus) gemurrt, quoniam ecclesiam constantinopolitanam disponit comprimere, qui ejus consuetudines per omnia sequitur.“ Auf die Frage Gregors, was das für Gewohnheiten seien, antwortete er: „die Einführung des Alleluja ausser der österlichen Zeit in die Messe, die des Kyrie eleison und die Verlegung des Vater unser nach dem Canon.“ Es sind das Riten, welche die Messe betreffen, weswegen sich die genannten Dispositiones des Papstes vorzugsweise auf seine liturgische Reform beziehen, zugleich aber auch die Abfassung eines Sacramentars durch ihn bezeugen.

Gregor geht hierauf mit den Worten ein: Quia in nullo eorum aliam ecclesiam secuti sumus. Das verträgt sich zwar mit der Annahme, in anderen Riten sei er der Kirche von Constantinopel gefolgt, wenn er aber dem Bischof Johannes aufträgt, die, welche über ihn wegen Einführung griechischer Gebräuche murren, zu belehren und zu beruhigen, so setzt dieses voraus, Gregor habe sich von einem solchen Vorwurf überhaupt frei gewusst. Um so beachtenswerther ist seine Angabe, altrömischen Gewohnheiten wieder Geltung verschafft zu haben. Solche waren die selbst vor Papst Damasus üblichen, die als solche mit den griechischen übereinstimmten, weil vor Damasus Occidentalen und Orientalen, der Hauptsache nach, dieselbe Liturgie feierten. Die betreffenden Syracusaner wussten das nicht und hielten die Repristination alter römischer Gebräuche für eine Nachahmung constantinopolitanischer Riten.

---

phani episc. (2. Aug.), Felicissimi et Agapiti. (5. Aug.), Felicis et Adaucti (30. Aug.), Chrysogoni (24. Nov.).

[1]) Auf die neue Organisation der Stationsfeier gehe ich nicht ein, weil sie den Messritus nicht beeinflusste.

Dadurch erklärt sich nicht nur der Vorwurf der Syracusaner, sondern es fällt auch Licht auf die Reform Gregors. Die Weglassung vieler für Casualien berechneten Messofficien und mehrerer Officien für ein Fest, die Beschränkung der Präfationen auf wenige, die Verlegung des Memento defunctorum nach der Consecration, die Abkürzung der Oration: Hanc igitur oblationem, war ein (wenn auch nicht vollständiges) Wiederherstellen altrömischer Riten und keine Nachahmung griechischer Gebräuche. Neu war hingegen das Weglassen der Commemoration verschiedener Stände in dem Memento der Lebenden, die Recitation des Vater unser nach dem Canon, die Verwandlung der Benediction in den Embolismus, Aenderungen, die Gregor vornahm, weil er sie für „utiles" hielt. Nützlich war die Entfernung der Benediction vor der Communion, weil viele Gläubige nach jener die Liturgie verliessen. Die Entfernung derselben veranlasste aus der nämlichen Ursache ihre Umwandlung in den Embolismus und dieser zog die Verlegung des Vater unser nach sich.

Das Angegebene enthält die hauptsächlichsten Messreformen Gregors, so dass wir von ihm selbst ein Zeugniss für seine Reform und ihre Beschaffenheit besitzen.

§. 61.

Die Minister des Gottesdienstes überhaupt und der Messe insbesondere.

Die Kirche besteht, nach Gregor, aus drei Ordnungen (ordines). „Eine andere Ordnung ist die der Lehrer (praedicantium), eine andere die der Enthaltsamen und eine andere die der Verehelichten" [1]). Nach unserem Sprachgebrauch ist es die Ordnung der Cleriker, der Religiosen und der Gläubigen oder Laien, deren erste der grosse Papst wieder in sacerdotes majoris et minoris ordinis abtheilt. Den Ersteren liegt die Sorge für die Kirche überhaupt ob, da sie aber nicht Alles selbst besorgen können, nehmen sie die Hilfe der Letzteren in Anspruch [2]).

Sicher gehören zu der höheren Ordnung die Bischöfe, an deren Spitze der Bischof der heiligen römischen Kirche, der Inhaber jenes heiligsten Stuhles steht, dessen Rechte sich auf die ganze Kirche erstrecken (sanctissimae sedi, quae universali ecclesiae jura sua transmittit) [3]). Als solcher trug er das

---

[1]) Greg. in Ezech. l. 2. hom. 4. n. 5. p. 1344.

[2]) l. c. hom. 10. n. 12 u. 13. p. 1423.

[3]) Greg. Regist. l. 3. ep. 57. p. 668. Bekanntlich bestreitet Gregor dem Patriarchen von Constantinopel den Titel Episcopus universalis ebenso entschieden, als er denselben für seine Person ablehnt. Der Sache

Pallium bei der Feier der Messe, als Symbol des guten Hirten, der das Lamm auf der Schulter trägt, wie er es auch anderen Bischöfen, besonders denen von Antiochien und Alexandrien [1]), mittheilte. An Augustinus, Bischof der Engländer, schreibt Gregor: „Wir gestatten dir den Gebrauch des Palliums, jedoch allein bei der Feier der Messe, so dass (ita ut) du an verschiedenen Orten zwölf Bischöfe ordinirest, welche deiner Gerichtsbarkeit (dictioni) unterworfen sein sollen“ [2]). Der Zusammenhang lässt die letztere Vollmacht als Ausfluss der Verleihung des Palliums und dieses selbst als Symbol oberhirtlicher Rechte erscheinen [3]). Doch ist es nicht blos als Zeichen einer vorübergehenden höheren Gewalt, oder als Schmuck der äusseren Erscheinung „bei unserer (des Papstes) Stellvertretung (in vicibus nostris)“ anzusehen [4]), sondern es stellt an den Träger desselben sittlich religiöse Forderungen, die sich in dem Begriffe des guten Hirten concentriren [5]).

---

nach hielt er sich aber als Nachfolger Petri und Bischof von Rom für einen solchen. Merkwürdig ist die Folgerung, die er daraus für die Unfehlbarkeit des Papstes zieht. Er schreibt: „Universa ergo ecclesia, quod absit, a statu suo corruit, quando is qui appellatur universalis, cadit. Regt. l. 5. ep. 20. p. 749. a.; ferner: Et cum fortasse is in errore perit, qui universalis dicitur, nullus jam episcopus remansisse in statu veritatis invenitur. l. c. l. 5. ep. 43. p. 773. d. Nun sind aber viele Bischöfe der Kirche von Constantinopel nicht blos Irrgläubige, sondern auch Urheber der Irrlehre geworden. Von dorther war Nestorius . . . von dorther Macedonius l. c. ep. 20. p. 748, also (muss man schliessen) ist der Bischof von Constantinopel nicht Episc. universalis. Umgekehrt ist Petrus, dem Haupte aller Apostel, durch das Wort des Herrn die Sorge für die ganze (totius) Kirche übertragen worden. Joh. 21. 14. Luc. 22. 31. Matth. 16. 18. Siehe, er empfängt die Schlüssel des Himmelreiches, die Gewalt zu binden und zu lösen wird ihm verliehen, die Sorge für die ganze Kirche und der Principat wird ihm übertragen. l. c. ep. 20. p. 748. Er ist darum der Sache nach universalis Apostolus, obwohl er sich nicht so nennt (l. c.) Ebenso ist aber auch sein Nachfolger universalis episc., und da mit dieser Würde die Unfehlbarkeit verbunden ist, ist der römische Bischof, nach dem Zeugnisse Gregors, unfehlbar. Der aus seinen Prämissen gezogene Schluss lautet: Der Bischof der ganzen Kirche ist unfehlbar, der römische Bischof ist der Bischof der ganzen Kirche, also ist der römische Bischof unfehlbar. Der Bischof von Constantinopel ist nicht unfehlbar, also ist er nicht der Bischof der ganzen Kirche.

[1]) Itaque cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit, quae in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem, in qua evangelistam discipulum misit. Ipse firmavit sedem, in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. Greg. l. 7. epist. 40. p. 888. b.

[2]) Greg. l. 11. epist. 65. p. 1163.

[3]) l. c. l. 9. epist. 108. p. 1013.

[4]) l. c. l. 5. epist. 13. p. 781 b.

[5]) l. c. l. 9. epist. 125. p. 1034.

Da sich aber der gute Hirte für seine Schafe opfert, so wird das Pallium bei der Darbringung des Opfers getragen. In Ravenna (und, wie wir hören werden, auch in Rom) legte es der erste Diacon dem Bischofe um, sobald die Gläubigen das Secretarium verliessen und die Diaconen eintraten, um mit dem Bischofe zum Altare zu gehen (procedere)[1]).

Zeugnisse dafür anzugeben, dass die Bischöfe in erster Linie die Messe feierten, scheint überflüssig zu sein. In ihrer Abwesenheit oder Verhinderung vertraten sie Presbyter. Denn Gregor schreibt: Venientes dominico die populi missarum solemnia celebraturi, und da man glauben könnte, die Gläubigen selbst haben die Messe celebrirt, so lese man nur die unmittelbar folgenden Worte: Non invento presbytero murmurantes redirent[2]). Nicht das Volk brachte das Opfer dar, sondern der Priester und das Volk mit ihm (pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt, heisst es im Canon), jedoch so, dass das Volk ohne den Priester die Handlung nicht vollziehen konnte.

Zugleich erkennt man aus diesem Briefe, dass an einer Kirche nicht selten mehrere Presbyter wirkten, von welchen Einer als Cardinal-Presbyter fest und dauernd angestellt war[3]). Gregor I. trägt dem Bischofe Balbinus auf, unum Cardinalem illic (an der Kirche) presbyterum et duos diaconos zu ordiniren[4]). Er redet aber auch von Cardinal-Bischöfen[5]) und Cardinal-Diaconen[6])

---

[1]) l. c. l. 3. epist. 57. p. 669. b. Dasselbe wird auch Orarium genannt. Als Papst Silverius von Belisar auf Befehl der Kaiserin gewaltsam abgesetzt wurde, berichtet der Liber pontificalis, subdiaconus regionarius tûlit pallium de collo ejus (p. 293). Ueber die Deposition des Gegenpapstes Constantinus berichtet aber derselbe Lib. pontif. in der Vita des Papstes Stephanus III.: Subdiaconus orarium de ejus collo abstulit et ante pedes ejus proiecit et campagos ipsius abscidit (p. 412). Demnach bezeichnet orarium dasselbe, wie pallium. Zugleich sieht man, dass auch die campagi eine päpstliche Auszeichnung waren, die mit Genehmigung des Papstes auch andere Cleriker trugen; wovon alsbald die Rede sein wird.

[2]) l. 4. ep. 18. p. 697. a.

[3]) Bereits Gelasius verbindet mit dem Worte cardinalis diesen Begriff, wenn er an Bischof Cölestin schreibt, er solle den Diacon Julianus zum Presbyter weihen, aber beachten, dass er ihn nur zum Verweser und nicht fest angestellten Priester gemacht habe (Sciturus eum visitatoris te nomine non cardinalis creasse pontificis). So verstehen wir nämlich die fragmentum 5. p. 485 stehenden Worte. In dem folgenden fragm. 6 heisst es nämlich: Ut noverit tamen dilectio tua, hoc se delegentibus nobis exequi visitatoris officio, non potestate proprii sacerdotis. l. c. p. 486. Thiel.

[4]) l. 1. epist. 15. p. 501.

[5]) Gr. l. 1. epist. 79. p. 563.

[6]) l. c. l. 6. epist. 11. p. 799.

und versteht unter ihnen die an einem Angelpunkte (cardo) d. h. einer Kirche fest und dauernd angestellten Geistlichen [1]).

Weil die Presbyter, Diaconen und niederen Cleriker an grösseren Kirchen ein Collegium bildeten, waren die Cardinales zugleich die Ersten unter ihnen, die während der Messe bevorzugte Plätze einnahmen. Gregor räumt einen solchen auch dem in Rom accreditirten Diacon von Ravenna ein [2]). Desgleichen sandten die Päpste einen Diacon nach Constantinopel, der daselbst das Amt eines Apocrisiarius versah. Als aber der Patriarch von Constantinopel sich den Titel „allgemeiner Bischof" beilegte, verbot Papst Pelagius, wie Gregor I., seinem Geschäftsträger, sich bei der Messe desselben zu betheiligen (missarum solemnia cum fraternitate vestra celebrare) [3]), oder, wie Gregor an seinen Diacon Sabinianus daselbst schreibt: Nunquam cum eo procedere praesumas [4]). Die Theilnahme dieser Diacone an der betreffenden Messfeier war demnach zugleich ein Beweis der Kirchengemeinschaft.

Als Auszeichnung trugen die römischen Diaconen (bischöfliche) Schuhe (campagos) [5]), deren sich die Diaconen der übrigen Kirchen nur mit päpstlicher Genehmigung bedienen durften. Gregor I. rügt deshalb die Diaconen von Catana, dass sie sich angemasst haben, calciatos campagis an den Altar zu treten [6]). Aehnlich verhielt es sich mit dem Gewande der Dalmatica. Papst Sylvester verlieh dieselbe den römischen Diaconen statt des aermellosen Unterkleides. Papst Symmachus gestattete das Tragen derselben den Diaconen von Arles und Gregor I. dem Bischofe [7]) von Vapiacum (Gap in Gallien) und seinem Archidiacon [8]). Die Päpste wurden in der Dalmatik beerdigt [9]).

---

[1]) Cardinales violenter in parochiis ordinatos forensibus in pristinum cardinem Gregorius revocabat. Johann. Diaconus vita Greg. l. 3. n. 11. p. 88. cf. Regist. l. 13. ep. 28. p. 1237.

[2]) Gr. l. 5. ep. 15. p. 739.

[3]) l. c. l. 5. ep. 18. p. 742. a.

[4]) l. c. epist, 19. p. 747. Das procedere dieses Briefes bezeichnet offenbar das Missarum solemnia celebrare des vorhergehenden. In Lib. 7. epist. 33 umschreibt er beide Bezeichnungen mit den Worten: Meus diaconus ad exhibenda sancta mysteria illi non debet ministrare. p. 881. c. Ueber procedere vergl. man Sacramentarien u. Ordines S. 205.

[5]) cf. Du Cange Glossarium V. campagus. Hinsichtlich der liturgischen Gewänder beschränken wir uns hier auf die Aeusserungen Gregors I.

[6]) Gr. l. 8. ep. 27. p. 915.

[7]) Auch die Bischöfe trugen sie und zwar unter der Planeta. cf. Johann. Diaconus, vita Gregorii l. 4. c. 83 u. 84. p. 176.

[8]) Gr. l. 9. ep. 107. p. 1012.

[9]) Appendix ad. epist. s. Gregorii. V. Decreta. n. 4. p. 1290. a. Ueber den Dienst der Diaconen in der bischöflichen Messe gibt das Nachfolgende Aufschluss. Ob und in welcher Zahl und Weise sie in der Messe

Bezüglich der Subdiaconen hatte ein Sicilianer Gregor I. die Anordnung zum Vorwurfe gemacht, der gemäss sie ohne Amtskleidung zum Altare treten sollen (spoliatos procedere). Der Papst antwortet darauf, das sei die alte Gewohnheit der Kirche gewesen, bis einer seiner Vorgänger ihnen eine solche vorgeschrieben habe (eos vestitos procedere praecepit). Wenn daher die Subdiaconen der sicilianischen Kirchen linteis in tunicis procedant, so haben sie dieses von der römischen Kirche angenommen[1]). Die linnenen Tuniken der Subdiaconen kamen also vor Gregor I. in Uebung, er suchte aber die alte Gewohnheit wieder einzuführen. Die Herausgeber der Werke Gregors aus dem Benedictinerorden glaubten, der grosse Papst gedenke bereits des Manipels als eines liturgischen Gewandes, und beriefen sich hierfür auf folgende Stelle. Gregor schrieb an den Bischof Johannes von Ravenna, der römische Clerus missbillige entschieden, dass sich die Cleriker von Ravenna der mappulae bedienen, da dieses ein Vorrecht des römischen Clerus sei. Er wolle aber den Gebrauch derselben seinen ersten Diaconen gestatten, jedoch nur, wenn sie ihn zum Altare begleiten (in obsequio tuo)[2]). In dem folgenden Briefe antwortet der Bischof Johannes, „so oft Priester oder Leviten von Ravenna zu einer Bischofsweihe oder in Geschäften nach Rom kommen, gehen sie vor aller Augen und ohne Tadel zu erfahren cum mappulis zum Altare (procedebant). Auch als ich von eurem Vorgänger ordinirt wurde, bedienten sich alle meine Presbyter und Diaconen derselben, in obsequium domini papae mecum procedentes“[3]). Hieraus folgert Binterim, „diese mappulae seien keine Manipel, sondern Ehren-Schirme gewesen, welche mit Erlaubniss des Papstes von hohen Geistlichen in Italien bei feierlichen Zügen gebraucht werden durften“[4]).

Was die Thätigkeit der Cleriker minoris ordinis betrifft, zu welchen wir alle Cleriker von den Diaconen abwärts rechnen,

---

eines Presbyters thätig waren, konnte ich aus abendländischen Schriftstellern nicht erfahren. Der Syrier Moschus erzählt hingegen, Knaben (die nach Kinder Art die Messe spielend nachahmten) haben einen aus ihrer Mitte zum Presbyter und zwei zu Diaconen gemacht. Während jener die Oblationsworte sprach, hielten diese die Fächer. Moschus, pratum spirituale. c. 196. p. 3082. Migne tom. 87. ser. graec.

[1]) Greg. l. 9. ep. 12. p. 940.

[2]) Greg. l. 3 ep. 56. p. 668.

[3]) l. c. ep. 57. p. 669. d.

[4]) Binterim, Denkwürdigkeiten. VII. 3. p. 362. Hefele fügt diesem bei: „Wir können in der That den Gebrauch des Manipels nicht über das achte Jahrhundert hinaus verfolgen.“ Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Band II. S. 180. Uebrigens hat mappulus in dem Lib. pontif. vita pap. Sononis auch die Bedeutung von Pferdedecke. Dieser Papst gewährte nämlich den mappulum einem Diacon. Mappulum ad caballicandum uti licentiam ei concessit. p. 369.

so befahl der Papst, in Rom dürfen die Diener des Altares nicht singen, sondern es liege ihnen nur die Pflicht ob, das Evangelium zu lesen. Die Psalmen und übrigen Lectionen sollen die Subdiaconen und, wenn nothwendig, die niederen Ordines recitiren. (cf S. 105.) Die Sänger wurden also vorzugsweise aus den Subdiaconen ausgewählt, und die Schola, welche die Antiphon sang, (Ordo Rom. I. n. 9), war die der Subdiaconen. Gregor erwähnt nämlich eine solche [1]), welche dem Gesagten gemäss die Lesungen und den Gesang beim Gottesdienste zu besorgen hatte. Das Wort schola bezeichnet nämlich bei Gregor nicht etwa blos die Sängerschule, die er einrichtete und in der er selbst unterrichtete [2]), sondern auch Collegia mit verschiedenen Geschäftskreisen. Demgemäss ist in dem zuletzt angegebenen Citate von einer schola notariorum atque defensorum die Rede, von welchen die Ersteren vorherrschend Secretäre [3]), die Gregor auch chartularii [4]) nennt, die Letzteren Vermögens-Verwalter [5]) waren. Als niedere Cleriker wurden sie zugleich, laut dem römischen Ordo, in dem Gottesdienste verwendet.

Diese Collegien erhielten ihre Organisation durch die sieben Regionen, in welche das kirchliche Rom eingetheilt war. Den sieben Regionen standen sieben Diaconi regionarii vor, welche den Vorrang vor den übrigen hatten [6]). Ebenso gab es Regionar-Subdiaconen, -Notarien, -Defensoren. Die Subdiaconen theilt ein von Baronius ad annum 1057 aufgenommenes Büchlein [7]) in drei Klassen. Diese allerdings spätere Gliederung hat sich aber aus der durch Gregor I. begründeten entwickelt. Denn er weist den Subdiaconen die Recitation der Lectionen, mit Ausnahme des Evangeliums, und den Gesang der Antiphonen zu.

In ganz ähnlicher Weise theilte man die Acoluthen ein [8]).

---

[1]) Ut sicut in schola notariorum atque subdiaconorum per indultam longe retro pontificum largitatem sunt regionarii constituti, ita quoque in defensoribus septem . . . honore regionario decorentur. l. 8. epist. 14. p. 905.

[2]) Scholam quoque cantorum, sagt Johannes Diacon, constituit . . . ubi usque hodie lectus ejus, in quo recubans modulabatur, et flagellum ipsius, quo pueris minabatur, veneratione congrua cum authentico Antiphonario reservatur. Joh. Diac. Greg. vita. l. 2. c. 6. p. 47.

[3]) Greg. l. 5. ep. 29. p. 757.

[4]) l. c. l. 1. ep. 77. p. 561.

[5]) l. c. l. 5. ep. 29. p. 756.

[6]) Wir handeln von ihnen in dem folgenden §.

[7]) Subdiaconi sunt omnes viginti et unus; septem regionarii, qui epistolas et lectiones cantant in stationibus, septem palatini, qui idem munus praestant in ecclesia Lateranensi, septem alii, qui dicuntur schola cantorum, qui cantant tantummodo quando summus pontifex celebrare consuevit. Bei Mabill. Mus. ital. tom. I. p. XVIII.

[8]) In palatinos, stationarios u. regionarios.

Mabillon bemerkt jedoch, „aus dem ersten und dritten römischen Ordo sei klar zu erkennen, dass es in diesen Zeiten blos Regionar- und Titular-Acoluthen gab, von welchen jene den Regionar-Diaconen und dem Papste, diese den Titular-Presbytern dienten.“ (p. 19.) Ob dieses schon unter dem Pontificate Gregors stattfand, ist zwar nicht sicher, aber wahrscheinlich. Er spricht nämlich einerseits von einem Acoluthen, der dem Diacon Sabinianus [1]) untergeben war, andererseits sendet er an den Bischof Petrus von Corsica einen solchen, ut si in lucrandis animabus amplius servierit, proficere amplius possit. (l. c. ep. 1. p. 894.) Ueber die Regionarii defensorum bemerkt Gregor, wie das Collegium der Notarien und Subdiaconen durch seine längst gestorbenen Vorfahren Regionarier erhalten hat, so sollen sieben Defensoren zur Regionar-Würde erhoben werden, die auch in Abwesenheit des Papstes in der Versammlung der Cleriker Sitz haben und die Privilegien ihrer Würde behaupten sollen. Wenn sich aber der, welcher die Stelle des Vorstehers erlangte (prioris locum veniens), zur Besorgung von Privat-Angelegenheiten in eine andere Provinz begebe, soll er für die Stelle des Vorsitzes sorgen (primatus locum curare) [2]). Vor Gregor gab es demnach keine Regionarii defensorum, und obwohl der Papst den Titel Primicerius notariorum und Secundicerius [3]) gebraucht, verleiht er denselben dem ersten Defensor nicht.

Die Notarien versahen, wie bemerkt, unter Gregor das Geschäft von Secretären. Später war der Primicerius derselben Vorstand der päpstlichen Kanzlei, in welches Geschäft sich der Secundarius der Notarien mit ihm theilte. Immer in der Nähe des Papstes, begleiteten sie ihn auch bei feierlichen Prozessionen. An sie reihten sich die Finanzbeamten, der Arcarius, welcher die Einkünfte und Abgaben einzog, der Sacellarius, welcher die Almosen und Ausgaben bestritt, und die Defensoren, welche aus Armen-Anwälten Verwaltungsbeamte wurden. Denn schon vor Gregor besass die römische Kirche bedeutende Güter in Sicilien, Nord-Afrika und Gallien, welche Gregor mit jenem Blick, der über dem Grossen das Kleinste, über dem Religiösen das Weltliche nicht übersah, verwaltete, so dass er die Fundamente für den Ausbau der päpstlichen Beamtenschaft legte. Sie gehörten zwar dem niederen Clerus an, doch verschaffte ihr Amt ihnen einen Einfluss, welcher den der höheren Cleriker vielfach (in Rechts- und Verwaltungssachen) übertraf.

An diese Staatsbeamten (wenn der Ausdruck erlaubt ist) schlossen sich die des päpstlichen Hofstaates an, deren erster

---

[1]) Greg. l. 8. ep. 6. p. 899.
[2]) Greg. l. 8. ep. 14. p. 905.
[3]) l. 3. ep. 22. p. 640; l. 7. ep. 32. p. 880.

der Vicedominus war, von welchen im Folgenden kurz die Rede sein wird, da sie der erste römische Ordo als Begleiter des Papstes bei feierlichen Aufzügen (Stationen) namhaft macht.

§. 62.

Zeit und Ort der Messe.

Gewöhnlich bezeichnet Gregor I. die Feier der Eucharistie mit den Worten ‚Missam celebrare'. Der Ausdruck Missa bürgerte sich darum erst im sechsten Jahrhundert vollständig ein, denn Gelasius bedient sich vorherrschend der Worte: ‚preces et orationes' als Aufschrift über den einzelnen Messformularien seines Sacramentars. Das erste Wort, precem, gebraucht hingegen Gregor zur Bezeichnung des Messcanons[1]). Von der oratio sagt er, sie werde verrichtet pro perseverantia virtutum, die deprecatio hingegen pro indulgentia peccatorum[2]). Von den vier apostolischen Gebetsarten ist bei ihm nirgends mehr die Rede.

Die Celebration der Messe fand regelmässig an den Sonn- und Festtagen statt. Doch wurde sie auch häufig täglich gefeiert. Debemus . . . quotidianas carnis ejus et hostias immolare[3]). Nach der Bemerkung, der Abt Maurus dürfe daselbst keinen fremden Presbyter die Messe lesen lassen, schreibt er, die hauptsächlichste Sorge desselben soll sein, dass bei dem Leibe des h. Pancratius täglich das Werk Gottes vollzogen werde[4]), so dass unter dem Opus Dei ohne Zweifel die Messe gemeint ist. Denn zur Verehrung der Martyrer wurde die Messe täglich gefeiert[5]). Desgleichen gedenkt Gregor eines Presbyters, der täglich celebrirte, und des Bischofes Cassius, der dieselbe Gewohnheit hatte[6]). Wenn daher die Herausgeber der Werke Gregors I. bemerken: Quotidiana missae frequentatio septimo saeculo non erat in usu (Index tom. III. verb. missa), so berufen sie sich zwar dafür auf die Aeusserung Gregors, es sollten in einem Frauenkloster Presbyter die Messe so oft lesen, als es nöthig sei[7]), allein Gregor will in einem Frauenkloster keine eigenen Priester anstellen. Deshalb sollen die Insassen Presbyter zum Celebriren kommen lassen, so oft es nothwendig ist. Zudem stehen

---

[1]) Greg. l. 9. ep. 12.

[2]) Greg. Expositio septimi psalmi poenitentialis. tom. III. p. 546. b. cf. 539. b.

[3]) Greg. Dialog. l. 4. c. 58. p. 472.

[4]) Greg. l. 4. ep. 18. p. 697.

[5]) Greg. l. 8. ep. 29. p. 916.

[6]) Greg. Dialog. l. 4. c. 55. p. 464. e.; In evang. l. 2. hom. 37. n. 9. p. 1631.

[7]) Greg. l. 3. ep. 63. p. 673.

die angegebenen Citate der zu scharfen Fassung der obigen Worte entgegen.

Als geeignete Tagesstunde galt die Zeit um neun Uhr morgens (hora tertia), welche selbst der kranke Bischof Cassius einhielt [1]). Ihre Dauer betrug ungefähr eine starke Stunde. Gregor schreibt nämlich, er sei so leidend, dass er kaum an Festtagen bis zu drei Stunden stehen könne, um die Messe zu lesen [2]). Da die Predigt eine Stunde und dieselbe Zeit der Weg in die Kirche und in die Wohnung zurück in Anspruch genommen haben mag, so wird die angegebene Zeitdauer der Messe der Wirklichkeit entsprechen.

2. Der Ort für den öffentlichen Gottesdienst war die Kirche. Mit den bischöflichen und Pfarrkirchen war ein Baptisterium verbunden In Klosterkirchen und Oratorien sollte hingegen ein solches nicht errichtet werden [3]). An dem unteren Ende des Schiffes war das Secretarium (Sacristei) gelegen. In demselben kleideten sich die Päpste zur Celebration der Messe an und schritten dann in feierlichem Zuge zum Altare, und ebenso kehrten sie, zur Ablegung der Gewänder, wieder dahin zurück [4]). In diesem Briefe wird das Secretarium auch Salutatorium [5]) genannt. „Es pflegten nämlich, sagt Bona, die Bischöfe vor der Messfeier an diesem Orte zu sitzen und die Begrüssungen (salutationes) der Gläubigen entgegen zu nehmen, die sich ihrem Gebete empfahlen, oder ihnen eine andere Sache mittheilten.“ Nach ihrer Entlassung gingen sie in den h. Gewändern zum Altare [6]). Dieses Citat des Cardinals wird durch einen Brief des Bischofes Johannes von Ravenna an Gregor bestätigt und erklärt. Sobald die Kinder der Kirche, heisst es daselbst, das Secretarium betreten, wie auch die Diaconen, um zum Altare zu gehen, legt der erste Diacon dem Bischof das Pallium um [7]). Die Gläubigen waren demnach im Secretarium zugegen, ehe der Bischof zum Altare ging. Zu welchem Zwecke, sagt das Wort ‚salutatorium‘.

Die Kirchen selbst waren häufig mit Bildern geschmückt, und Gregor I. tadelt einen Bischof, welcher duldete, dass ein

---

[1]) Greg. in Evang. l. 2. hom. 37. n. 9. p. 1632. c. Dieses war so allgemein üblich, dass nach einem Berichte des Moschus ein Presbyter, der am Sonntage die Messe um die neunte Stunde (in der lat. Uebersetzung heisst es: nunc hora tertia, nunc autem hora nona) las, bei seinem Bischofe als Uebertreter der für die Messfeier vorgeschriebenen Ordnung angeklagt wurde. Moschus, pratum spirituale. c. 27. p. 2874. Migne tom. 87. ser. graec.

[2]) Greg. l. 10. ep. 35. p. 1064.

[3]) Greg. l. 3. ep. 59. p. 671.; l. 9. ep. 70. p. 986.

[4]) l. 5. ep. 56. p. 787.

[5]) Die Synode von Laodicäa (can. 21) nennt es diaconicum, Sidonius Apollin. l. 5. ep. 17. receptorium.

[6]) Bona, Rerum liturgicarum l. 1. c. 24. n. 2. p. 449.

[7]) l. 3. ep. 57. p. 669. b.

getaufter Jude ein Bild der Mutter Gottes und ein Kreuz aus der Kirche entfernte [1]). Noch strenger verfuhr er mit dem Bischof Severus von Marseille, der nicht nur Bilder entfernte, sondern vernichtete. Denn Bilder werden in den Kirchen angebracht, damit die des Lesens Unkundigen durch den Anblick der Wände lesen, was sie in den Büchern nicht lesen können [2]).

Um in einer Kirche das Messopfer darbringen zu dürfen, musste sie geweiht sein. Ehe man zur Weihe schritt, sollte sich der Bischof zuvor überzeugen, dass kein Leichnam daselbst begraben, die erforderliche Ausstattung (dos) vorhanden sei, und Reliquien eines Heiligen in sie gebracht werden [3]). Man weihte nicht nur neu gebaute, sondern auch von Häretikern verlassene Kirchen [4]). Selbst gut gebaute Götzentempel sollten nicht niedergerissen, sondern in Orte des christlichen Gottesdienstes verwandelt werden. Zu diesem Zwecke besprengte man sie mit geweihtem Wasser, errichtete Altäre, versah sie mit Reliquien und celebrirte schliesslich die Messe [5]). Dem Bischofe Felix von Messina, der über die Weihe einer Kirche Zweifel hatte, schreibt Gregor, er solle das, was er (Gregor) von seinen Vorfahren überliefert erhalten habe, richtig beobachten und demgemäss, so oft sich ein Zweifel über die Taufe und Firmung oder über die Weihe einer Kirche erheben und sich durch Schriften und Zeugen der Vollzug dieser Handlungen nicht sicher erweisen lasse, dieselben wiederholen, damit ein derartiger Zweifel den Gläubigen nicht verderblich werde. „Denn was nicht durch sichere Zeichen als richtig vollzogen erwiesen wird, ist nicht als Wiederholung zu erachten (non monstratur iteratum)“ [6]). Daraus erkennt man nicht nur, dass die Kirchen, auch die den Häretikern entrissenen, längst vor Gregor I. geweiht wurden [7]), sondern man sieht auch, welche Bedeutung dieser Weihe zukam. Desgleichen verlangt Gregor die Weihe der Altäre, als einen von der Kirchweihe getrennten Act. Da nämlich eine Kirche durch Feuer zerstört wurde, verlieh er ihrem Bischofe nicht nur die Vollmacht, die neu errichtete zu weihen, sondern er forderte ausdrücklich, der neu errichtete Altar solle desgleichen solenn consecrirt werden [8]). Wenn daher das Gelasianische und Gregorianische Sacramentar eigene (gleichlautende) Orationen für die Altarweihe besitzen [9]),

[1]) Greg. l. 9. epist. 6. p. 930.
[2]) l. 9. epist. 105. p. 1006. l. 11; ep. 13. p. 1100.
[3]) Greg. l. 2. epist. 5. p. 571; l. 3. ep. 19. p. 637.
[4]) Greg. dialog. l. 3. c. 30. p. 341.
[5]) Greg. l. 11. epist. 76. p. 1176.; Dial. l. 3. c. 30. p. 341.
[6]) Greg. l. 14. epist. 17. p. 1279. c.
[7]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 240.
[8]) Greg. l. 6. epist. 45. p. 826.
[9]) Gelas. l. 1. n. 88. Greg. (Nachtrag) n. 59. 60. p. 185.

so steht das im Einklange mit der Uebung des fünften und sechsten Jahrhunderts. Erwähnung verdient noch, dass mit Genehmigung Gregors eine Kirche geweiht wurde, welche dreizehn Altäre in sich schloss [1]). Die alte Sitte, in der Kirche (von den Cömeterien abgesehen) blos einen Altar aufzustellen, kam bereits im vierten Jahrhundert ab; im sechsten war die Mehrzahl derselben vorherrschend, weil die Hinterlegung von Reliquien in den Kirchen, über welchen man Altäre errichtete, sich mehr und mehr verbreitete [2]).

3. Gregor schreibt zwar an einen Bischof, er könne das von ihm in einem Frauenkloster errichtete Oratorium weihen, „data primitus a fraternitate tua donatione legitima, id est calicem argenteum unum habentem uncias sex, patennam argenteam habentem libras duas, syndones duas, cooperterium super altare unum“ [3]). Hieraus lernt man die Beschaffenheit der Ausstattung (dos), von welcher oben die Rede war (die profanen Erfordernisse haben wir weggelassen), wie die des Kelches und der Patene kennen. Die Patene war gross (sie wog zwei Pfund), weil auf ihr die damals grosse Hostie gebrochen wurde, der Kelch hingegen verhältnissmässig klein. Weil aber der Papst der Weihe dieser Gegenstände nicht gedenkt, so wurden sie wohl zu seiner Zeit noch nicht eigens geweiht [4]).

Ausser den Kirchen durfte das Messopfer in den Oratorien dargebracht werden. Solche fanden sich meistens in Klöstern, sodann in den bischöflichen Wohnungen [5]) und selbst in Privat-Wohnungen. Die zur erlaubten Messfeier erforderliche Weihe eines Oratoriums setzte voraus, dass daselbst kein Leichnam beerdigt und die genügende Ausstattung vorhanden war. Sodann durfte sich in demselben weder ein Baptisterium, noch eine Cathedra [6]) befinden, da diese die Auctorität des Lehramtes bezeichnet (magisterii auctoritas designatur) [7]). Weil Baptisterien den Religiosen lästig sein konnten [8]), befahl Gregor, sie zu entfernen, beziehungsweise auszufüllen, denn sie bestanden in Gruben. Ebenso wenig durften an denselben Presbyteri cardinales angestellt und Missae publicae in denselben gelesen werden. Wenn die Betreffenden eine Messe verlangten, sollten sie sich vom Bischofe einen Presbyter erbitten, wenn sich nicht irgend ein an-

[1]) Greg. l. 6. epist. 49. p. 828.
[2]) l. 9. epist. 15. p. 943.
[3]) Greg. l. 8. epist. 4. p. 897.
[4]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 239.
[5]) Greg. l. 2. hom. 37. n. 9. p. 1633.
[6]) Greg. l. 6. epist. 46. p. 826.
[7]) Greg. Moralium liber 19 in cap. 29. 6. Job. n. 25. p. 617.
[8]) l. 3. epist. 59. p. 671.

derer Priester dazu anbot [1]). Dem Bischofe Passivus trug jedoch der Papst auf, an dem auf dem Landgut des Comes Anius befindlichen Oratorium einen Cardinal-Presbyter anzustellen, der daselbst Missas publicas celebriren durfte. Denn es heisst in diesem Briefe, der benannte Presbyter solle daselbst celebriren, so oft es der Stifter wolle, vel fidelium concursus exegerit [2]). Den Missis publicis durften nicht nur die Hausgenossen, sondern die Gläubigen überhaupt beiwohnen. Für gewöhnlich wollte Gregor dieses vermieden wissen, damit die Religiosen nicht gestört und weibliche Personen vom Eintritt in Mönchs-Klöster abgehalten würden [3]).

Endlich gestattet der Papst dem Patricier Venantius, dass in seinem Hause (in domo vestra) Messen gelesen werden durften [4]). Es war dieses eine durch die Sorge um das Heil dieses Mannes hervorgerufene Ausnahme, welche die früher angeführte Regel (cf. Gelas.) nicht aufhebt.

§. 63.

Römische Kirchen.

Das Vorausgehende hat einen mehr allgemeinen Charakter, darum wird noch einiges specifisch Römisches zum besseren Verständniss der gottesdienstlichen Gebräuche des sechsten und siebenten Jahrhunderts nachgetragen.

In Rom sind vier Klassen von Kirchen zu unterscheiden. Zu den Patriarchalkirchen gehören die des Lateran, St. Peter, St. Paul und St. Laurentius in agro Verano. Sie, die eigentlich päpstlichen Kirchen, sind ohne ihnen eigenthümlich zugewiesene Gemeinden, zugleich die Kirchen aller Gläubigen [5]). Als sich die Idee der Vertretung der Patriarchate in diesen Basiliken ausdrückte, fügte man denselben die liberianische Kirche St. Maria maggiore bei, so dass Constantinopel durch St. Peter, Alexandria durch St. Paul, Jerusalem durch St. Lorenzo, Antiochien durch St. Maria maggiore repräsentirt wurde. Die lateranensische Basilika ist aber die Mutterkirche des römischen Bisthums und als solche die der Welt [6]). Den Dienst und die Seelsorge an diesen Kirchen besorgten die Geistlichen der sieben kirchlichen Regionen,

---

[1]) l. 9. epist. 70. p. 986.

[2]) l. 12. epist. 11. p. 1188.

[3]) l. 2. epist. 41. p. 604.

[4]) l. 6. epist. 43. p. 825.

[5]) His patriarchalibus accensebantur aliae majores ecclesiae, quae itidem titulo destitutae erant; quales erant basilicae sanctae Crucis in Jerusalem, s. Agnetis extra muros, s. Mariae ad Martires, et si quae aliae ejusmodi nonnullae. Mabill. Mus. ital. tom. II. Commentarius p. 12.

[6]) Reumont, Geschichte der Stadt Rom. II. S. 72.

und zwar so, dass sie der Reihe nach wöchentlich die Sacramente in denselben zu spenden hatten; eine Einrichtung, welche Papst Simplicius (468—483) traf. Der Liber pontificalis berichtet nämlich von ihm: Hic constituit ad s. Petrum apostolum et ad s. Paulum apostolum et ad s. Laurentium martyrem ebdomadas ut presbyteri permanerent, propter penitentes et baptismum: regio III ad s. Laurentium, regio I ad s. Paulum, regio VI vel VII ad s. Petrum. (Lib. p. p. 249). Als aber die Kirche von St. Maria maggiore zu den Patriarchalkirchen hinzukam, war sie die vierte, welche auf diese Weise pastorirt wurde.

Titelkirchen sind jene Basiliken, an welchen Presbyter und Diaconen angestellt (intitulati, incardinati) waren, welche sie und die denselben zugewiesenen Kirchen verwalteten. Auf ihre Zahl lässt sich aus einem Verzeichniss des römischen Clerus schliessen, das dem Ende des fünften Jahrhunderts angehört. Papst Symmachus berief ein römisches Concil (a. 499.), dessen Beschlüsse nicht nur die anwesenden Bischöfe, sondern auch die römischen Presbyter und Diaconen, mit Angabe der Titel, an welchen sie angestellt waren, unterzeichneten [1]). Demgemäss waren es damals 28 Titel. Doch ist die Zahl nicht genau, denn abgesehen davon, dass wohl nicht alle Presbyter anwesend und einige Titel nicht besetzt waren, unterzeichneten auf einer von Gregor I. veranstalteten Synode Presbyter von sechs weiteren Titeln. Ferner führt Mabillon noch einige andere Titelkirchen an [2]), so dass ihre Zahl zur Zeit Gregors ungefähr 40 betragen haben mag. In denselben wurden die Sacramente der Taufe und Busse gespendet und desgleichen an Sonn- und Festtagen die Messe feierlich gelesen. Doch sollte das Lesen auch in der Kirche des h. Pancratius, nach dem Auftrage Gregors I., stattfinden, obwohl sie damals noch keine Titelkirche war. (Greg. l. 4. epist. 18. p. 697.)

Eine dritte Klasse bildeten die Diaconien. Rom war schon sehr früh in sieben Bezirke (regiones) eingetheilt, welchen die Diaconi regionarii vorstanden. Sie standen nicht unter den Presbytern der Titelkirchen, sondern unter dem Archidiacon, dem Ersten unter ihnen, und verwalteten die ihnen anvertrauten Diaconiae, in welchen Wittwen, Waisen und Arme von kirchlichen Unterstützungen lebten [3]). Einem, den Regionar-Diaconen untergebenen Pater diaconiae lag die Verwaltung der Temporalien ob, der bisweilen Cleriker, bisweilen Laie war [4]). Für seine Existenz beruft sich Mabillon auf den ersten römischen Ordo (n. 4. p. 6.)

---

[1]) Thiel, Epistolae romanorum pontif. p. 651.
[2]) Mabill. Mus. ital. tom. II. p. XV.
[3]) Greg. l. 5. epist. 28. p. 756; l 10. epist. 21. p. 1054.
[4]) Mabill. l. c. tom. II. p. XVII.

und ein Document, das er in dem Museum italicum tom. I. p. 215 mittheilte. Bezüglich der Feier des Gottesdienstes verhielt es sich mit denselben, wie mit den Kirchen der vierten Klasse, oder den Oratorien, über welche das oben Bemerkte genügen mag.

Zweites Kapitel.

Die Messe im Einzelnen.

§. 64.

Der Eingang der Messe.

Die Eintheilung der Messe in die der Katechumenen und der Gläubigen bezeugen die Schriften Gregors nicht. Kaum des Katechumenates gedenkend, gebraucht er weder das Wort Katechumenen, noch Katechumenen-Messe. An den Defensor Fantinus schreibt er blos, Juden, welchen es beschwerlich sein würde, erst an Ostern getauft zu werden, dürfen das Sacrament früher, nach einer vierzigtägigen Vorbereitung, an einem Sonntage oder Feste empfangen [1]). Das bezieht sich wohl auf die Praxis, der zufolge Juden acht Monate in dem Katechumenat zubringen mussten. (Synode von Agde a. 506. can. 34.) Jedenfalls hatten zur Zeit Gregors die, welche in die Kirche aufgenommen werden wollten, eine längere poenitentia et abstinentia, wie er in dem citirten Briefe die Vorbereitung nennt, durchzumachen. Worin sie bestand, sagt er nicht, wie er auch über ihre Theilnahme an der Messe schweigt.

2. Beim Eintritt in die Kirche, so lauten die Vorschriften des Ordo R. I., begibt sich der Papst in das Secretarium und nimmt auf seinem Stuhle Platz, während die Diaconen sich vor der Thür ankleiden. Der Diacon, welcher das Evangelium liest, richtet das Buch zu, das ein Acoluth auf den Altar legt. Die Vorsteher der Schulen bleiben beim Papste zurück und sind ihm bei dem Anziehen der Gewänder (Albe, Cingulum, Anagolaium d. h. Amictus, linnene und grössere Dalmatica und Planeta) behilflich. Zuletzt legt ihm der Subdiacon das Pallium über die Schultern, worauf er spricht: Jube domne, benedicere. Die Antwort des Papstes: Salvat nos Dominus, schliesst er mit ‚Amen'. (l. c. n. 5. u. 6.)

Wenn man das in den Schriften Gregors I. Enthaltene hiermit vergleicht, ist die Uebereinstimmung nicht zu verkennen. Vielleicht möchte Jemand geneigt sein, aus der Erwähnung der Planeta auf eine spätere Abfassung des Ordo zu schliessen. Wenn jedoch die Synode von Toledo (a. 633) vorschreibt,

[1]) Greg. l. 8. epist. 23. p. 912.

ein unschuldig abgesetzter Priester soll seinen verlorenen Grad durch den Empfang des Orariums und der Planeta, und ein solcher Diacon durch den Empfang des Orariums und der Alba zurückerhalten (can. 28), so setzt dieser Canon voraus, solche Gewänder seien in den Tagen Gregors I. im Gebrauch gewesen, obwohl die Planeta noch nicht ausschliesslich priesterliches Kleid war, denn der Subdiacon trägt das Evangelienbuch ante pectus suum super planetam. (Ordo R. I. n. 11. p. 10.) Das beweist nicht nur ein hohes Alter des ersten Ordo, sondern damit stimmt auch die Angabe des Diacon Johannes überein, der berichtet, auf einem Bilde, das Gregor I. von sich und seinem Vater fertigen liess, seien beide in einem Gewande erschienen, das man Planeta nannte [1]).

Was die Ertheilung von Audienzen betrifft, die der Papst in dem Secretarium während des Ankleidens ertheilte, verweisen wir auf S. 224.

3. Der Subdiaconus regionarius, fährt der Ordo fort, welcher die Mappula des Papstes trägt, tritt vor die Thüre (regia) des Secretariums mit dem Rufe: Schola. Auf die Antwort: Adsum, spricht er: Quis psallet. Nach der Bezeichnung der Betreffenden (respondet ille et ille) zum Papste zurückkehrend, reicht er ihm die Mappula mit den Worten: Servi domini mei, talis subdiaconus regionarius leget Apostolum et talis de schola cantabit. Vor dem Papste stehend, wartet er, bis derselbe das Zeichen zum Psalliren gibt. Sobald dieses geschehen ist, tritt er vor die Thüre des Secretariums und spricht: Accendite, worauf der Subdiacon, welcher das Rauchfass hält, vor der Thür den Incens einlegt und sich sofort zum Papste begibt. (l. c. n. 7.)

Obwohl in den alten römischen Sacramentarien nirgends von der Räucherung in der Messe die Rede ist, darf man diese Uebung sicher vom Ende des vierten Jahrhunderts an voraussetzen. Mit Rücksicht auf die Offenbarung Joh. 8, 3. schreibt Ambrosius: „Utinam nobis quoque adolentibus altaria et sacrificium deferentibus assistat angelus, immo praebeat se videndus“ [2]). Derartiges sollte vor dem Schlusse warnen, weil die alte römische Liturgie diesen Gebrauch nicht erwähnt, sei unser Ordo nach Gregor I. entstanden.

Die Fortsetzung des Ordo lautet: Nach den Worten des Archiparaphonista (id est quartus scholae, qui semper pontifici nuntiat de cantoribus): Domne jubete, schreiten sie ordnungs-

---

[1]) Gregorii vita l. 4. n. 84. p. 176. cf. l. 2. n. 43. p. 59.

[2]) Ambros. in Lucam c. 1. n. 28. p. 22. Desgleichen erwähnt die dem fünften Jahrhundert angehörende Charta Cornutiana ein thymiamatorium, nichts davon zu sagen, dass, laut dem Liber pontif., Kaiser Constantin dem Papste Sylvester ein solches Gefäss schenkte und das Stowe-Missale die Räucherung kennt.

gemäss [1]) vor den Altar, und die Schola beginnt die Antiphon zum Introitus. Sobald sie die Diaconen hören, begeben sie sich zum Papst in das Secretarium, der sich erhebt. Vor ihm geht der Subdiacon mit dem Rauchfass nebst sieben Acoluthen mit Lichtern. Ehe der Zug zum Altare gelangt, zeigt der Subdiacon, dem zwei Acoluthen vorangehen, welche offene Gefässe mit dem Heiligen (capsas cum sanctis apertas) tragen, dem Papste oder dem ihm vorangehenden Diacon das Heilige (sancta). Geneigten Hauptes begrüsst (salutat) der Papst oder Diacon das Heilige und betrachtet es, worauf es in das Conditorium (erst die capsae) zurückgelegt wird [2]). Weiter schreitend, theilen sich die Lichterträger rechts und links und der Papst geht durch ihre Reihen hindurch bis zur Spitze der Schola, verneigt sich vor dem Altare, bekreuzt sich und gibt dem einen Bischofe von den Hebdomadarien [3]) die Pax, wie dem Archipresbyter und allen Diaconen. Sofort singt die Schola auf ein Zeichen des Papstes das Gloria (Doxologie) [4]). Der Papst begibt sich zu dem Oratorium (faldistorium) vor den Altar und betet daselbst bis zur Wiederholung des Versus (Antiphon des Introitus). Bei den Worten: Sicut erat in principio stehen die Diaconen auf, begeben sich, zwei und zwei, zum Papste, der sich erhebt, die Evangelien und den Altar küsst und sich vor seinen Sitz, gegen Osten gewendet, stellt. (l. c. n. 8. p. 8.)

§. 65.

Die Einleitung des Gregorianischen Sacramentars.

Ueber die Messfeier selbst spricht sich Gregor in einer Einleitung (wenn das Wort gestattet ist) zu seinem Sacramentar aus, welche ausser einigen Notizen über die Messe vom Introitus bis zur Opferung, die Präfation der Tagesmesse und den vollständigen Canon nebst dem Vater unser und Embolismus enthält.

Das ist auffallend und verlangt um so mehr eine Erklärung, als sich aus dieser Einleitung erkennen lässt, auf welche Theile

---

[1]) Statuuntur per ordinem acies duae tantum, paraphonistae quidem hinc inde a foris, infantes ab utroque latere infra per ordinem. n. 8. Das Wort infantes steht mit dem Verfahren Gregors in vollem Einklang.

[2]) Hierüber vergleiche man S. 204. Bereits der Ordo R. II. schreibt statt dessen vor: Inclinato capite ad altare, primo adorat sancta. l. c. n. 4. p. 43. Die Eucharistie befand sich also damals auf dem Altare und der Ordo R. III. sagt blos: Debet pontifex inclinare caput contra altare. l. c. n. 8. p. 56.

[3]) Nempe uni ex septem episcopis hebdomadariis patriarchii Lateranensis. Mabill. l. c. p. 8.

[4]) Man sang damals einen ganzen Psalm oder so lange, bis der Papst denselben mit der Doxologie zu schliessen befahl.

der Missa quotid. sich die Reform Gregors erstreckte, denn auf die von ihm nicht veränderten verweist er blos, die von ihm reformirten führt er aber vollständig an. Wozu sollte er jene in das Sacramentar aufnehmen, wenn sie in derselben Weise in der Tagesmesse oder im Antiphonar standen? Die Gebete und Riten der Tagesmesse, welche er änderte, musste er aber dem Clerus bekannt machen, wenn er wollte, dass derselbe ihnen entsprechend celebrire.

Dadurch erklärt sich die Beschaffenheit der Einleitung. Bis zur Präfation macht er zu den betreffenden Messriten blos einige Bemerkungen mit Verweisung auf die Missa quotidiana oder das Antiphonar. Verweist er aber auf die Tagesmesse, so enthält sie die in Rede stehenden Messtheile so, wie sie Gregor vollzogen wissen wollte, und ist das der Fall, dann hatte er dieselben nicht reformirt. Die Annahme wäre ungereimt, Gregor habe sie zwar reformirt, für ihre Celebration aber die Cleriker auf veraltete Gebräuche und Gebete verwiesen.

Umgekehrt folgt aus der Aufnahme der Präfation und der Gebete des Canons in die Einleitung, dass er dieselben veränderte. Da nämlich diese Gebete den wichtigsten und umfangreichsten Bestandtheil der Tagesmesse bildeten, musste er die von ihm reformirten dem Clerus mittheilen, nicht nur zur Celebration der Tages-, sondern auch der Festmessen. Wahrscheinlich verdanken sie diesem letzteren Umstande ihre Existenz in der Einleitung des Sacramentars, obwohl es Jeder, auch hiervon abgesehen, für angemessen erachten wird, dass Gregor dem von ihm reformirten Sacramentar die reformirte Präfation und die reformirten Gebete des Canons aus der Missa quotidiana beifügte. Das Nachfolgende wird das Angegebene bestätigen.

2. Auf das Einzelne der Einleitung eingehend, sagt Gregor von dem Introitus, er sei so zu celebriren, wie er an den Fest- und Wochentagen vorgeschrieben sei [1]). Diese Wochentage sind sowohl die Ferien des Advents und der Quadragesima, als die festlosen Wochentage überhaupt. Gregor setzt die Kenntniss ihrer Introitus voraus, weil die Ersten das Antiphonar, die Letzteren die Missa quotidiana enthielt.

---

[1]) Der erste Theil der Einleitung lautet: Incipit liber Sacramentorum . . . qualiter missa romana celebratur. Hoc est inprimis Introitus qualis fuerit statutis temporibus, seu diebus festis sive quotidianis. Deinde Kyrie eleison. Item dicitur Gloria in excelsis Deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico sive diebus festis. A presbyteris autem minime dicitur, nisi solo in pascha. Quando vero letania agitur, neque Gloria in excelsis Deo, neque Alleluja canitur. Postmodum dicitur Oratio. Deinde sequitur Apostolus, item Gradalis seu Alleluja. Postmodum legitur Evangelium. Deinde Offertorium et dicitur oratio super oblatam.

Dasselbe hat auf die Kyrie eleison Anwendung. Der Brief Gregors an den Bischof von Syrakus ergänzt diese Worte durch die Bemerkung: In quotidianis autem missis alia, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus. In den Festmessen verband man mit dem Kyrie el. nicht mehr, wie in der alten Messe, die vollständige Oratio pro fidelibus, sondern blos noch einzelne Bitten. Das sind die „alia quae dici solent". In der Missa quotidiana wurde jedoch noch die Oratio pro fidelibus gebetet, und deshalb liess man in ihr die einzelnen Bitten weg (tacemus).

Das Gloria in excelsis Deo hatte Papst Telesphorus Eingangs der in der heiligen Nacht gefeierten Messe vorgeschrieben. Dem Stowe-Missale zufolge wurde dasselbe an den Festen Christi überhaupt gebetet und Papst Symmachus (498—514) dehnte seine Recitation auf alle Sonntage und Feste der Martyrer aus. In den ersten Jahrhunderten feierten gewöhnlich die Bischöfe die Messe. im Verlaufe der Zeit vertraten sie jedoch häufig Presbyter. Dadurch bildete sich die Uebung, dass auch sie diesen Hymnus an Sonn- und Festtagen recitirten. Durch seine Vorschrift reparirte Gregor „veteres nostras consuetudines".

Die übrigen Bestandtheile der Messe: Oratio (Collecte), Apostolus, Gradualis seu Alleluja, Evangelium erwähnt Gregor blos, indem er auf die Bücher verweist, welche sie enthalten. Es wird darum zweckmässig sein, auf die Lesungen und die Predigt, deren er nicht gedenkt, näher einzugehen.

3. Lesungen und Predigt. In der „Einleitung" spricht Gregor blos vom Apostolus und Evangelium, einer anderen Stelle gemäss erstreckten sich jedoch die Lesungen ausser dem Evangelium auf die Aussprüche der Apostel (Apostolorum dicta), das Gesetz und die Propheten und die Wunder der Heiligen (sanctorum miracula) [1]. Diese Aufzählung geschieht nicht nach der Reihenfolge, in welcher die Lectionen in der Messe gelesen wurden, sondern nach dem Range der Bücher. Scheinbar macht die Lesung „der Wunder der Heiligen" eine Ausnahme. Gregor sagt nämlich: Quia post sanctorum miracula verba sacri eloquii intra s. ecclesiam libere et licenter audiuntur; quae rotae animalium sequuntur (l. c.). Der grosse Papst unterscheidet jedoch zwischen der vox alarum animalium und der vox rotarum und sagt, die alae animalium seien die virtutes sanctorum, durch welche die Tugenden in uns geweckt werden [2]. Dieser vox alarum folge die vox rotarum, unter welcher die canonischen Bücher zu verstehen seien (sacri eloquii testamenta signari). Post vocem itaque

[1] Greg. Ezech. l. 1. hom. 10. n. 37. p. 1277.
[2] l. c. n. 30 u. 31. p. 1274.

alarum animalium, fährt er fort, auditur etiam vox rotarum. Postquam in honorem venit vita sanctorum, veneranda quoque apparuerunt hominibus eloquia testamentorum. n. 37. Daraus sieht man erstens, die verba sacri eloquii bezeichnen nicht die Predigt, sondern die Lesung der canonischen Schriften, und zweitens fand zuerst die Lesung oder die vox alarum, das heisst, die Lesung der Sanctorum miracula (an den Festen der Heiligen) und dann erst die vox rotarum oder die Lesung aus den canonischen Schriften statt, so dass Gregor I. und Gregor von Tours übereinstimmen. Zweifelhaft bleibt jedoch, ob Gregor I. von den Lesungen in der Messe oder in dem Stundengebete spricht. Gesetzt, diese Lesung habe in der Messe stattgefunden, so folgte ihr die Lesung der heiligen Schriften. Das Sacramentar bezeichnet sie (abgesehen von dem Evangelium) mit dem Namen Apostolus. Die citirte Homilie über den Propheten Ezechiel bedient sich der Worte: Ubique Apostolorum dicta, ubique lex et prophetae resonant (l. c. p. 1277. c.). Der Papst wählt nicht die die Apostelgeschichte bezeichnenden Worte: Actus Apostolorum, sondern dicta Apost., welche, ausser der Geschichte, auch die Briefe der Apostel in sich begreifen. Weil jedoch das letztere Citat die lex et prophetae noch eigens erwähnt, könnte man vermuthen, es habe noch eine dritte, die Schriften des A. T. in sich begreifende Lesung stattgefunden. Allein zur Zeit Gregors I. kann kein positives Zeugniss für das Lesen von drei Lectionen in der römischen Messe beigebracht werden. Sodann ist in dem Gregorianischen Sacramentar nur von zwei Lesungen die Rede, und das Antiphonar enthält nur je ein Responsorium. Weil dieses aber zwischen den Lectionen recitirt wurde, müssten zwischen drei Lesungen zwei solche gebetet worden sein.

Ferner herrschte bezüglich der Lesungen das Pericopensystem (S. 105), so dass den Gregorianischen Homilien der betreffende evangelische Abschnitt mit der Aufschrift: Lectio secundum Matth. etc. vorgedruckt ist, von welchen manche heute noch an denselben Tagen gelesen werden.

Einem alten Vorrechte zufolge lasen die Diaconen das Evangelium. Für die Recitation der übrigen Lectionen bestimmte Gregor I. die Subdiaconen und Cantoren. (S. 105.)

Zwischen der ersten und zweiten Lesung wurde das von Gregor fortgebildete Responsorium von der Schola gesungen. In dem Gregorianischen Sacramentar hat es den Namen Gradalis seu Alleluja. Die Partikel ‚seu' erklärt sich dadurch, dass der Antiphon (Versus) des Responsoriums wie den Psalmversen ein weiterer Vers mit der Aufschrift Alleluja folgte. Am Osterfeste heisst es: Resp. Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea. Vers. Confitemini Domino quoniam bonus (mit den Psalmversen 2. 3. 4. 16. 22. 26). Allel. Pascha nostrum im-

molatus est Christus. Vers Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis. Off. c. [1]). Uebrigens verdrängt das Alleluja nicht selten das Responsorium gänzlich. Ueber das Wort Alleluja allein sehe man S. 111 nach.

An die Lesung des Evangeliums schloss sich die Predigt an. Gregor charakterisirt ihr Verhältniss zur Lesung in den Worten, durch die in der Predigt gepflegte allegorische Interpretation der vorgelesenen historischen Thatsachen werde das Wasser in Wein verwandelt [2]). Dieselbe wurde gewöhnlich vom Bischofe gehalten. Wenn Gregor wegen Krankheit nicht im Stande war, sie selbst vorzutragen, liess er sie durch einen Cleriker ablesen [3]). Missbräuchlich kam es vor, dass selbst Laien das Wort Gottes öffentlich verkündigten. Der nicht ordinirte Equitius predigte in der Provinz Nursia. Als die Kunde davon nach Rom gelangte, beschwerte sich der römische Clerus bei dem Papste, dass ein Laie es wage, ein nur dem Inhaber des apostolischen Stuhles zustehendes Amt auszuüben [4]). Jedenfalls wurde zur Zeit Gregors I. in der römischen Kirche grosses Gewicht auf die Predigt gelegt [5]) und dieselbe sorgfältig gepflegt. Davon geben die in dem Commentar zu dem Buche Job und in den Pastoralregeln so häufigen und eindringlichen Ermahnungen des grossen Papstes mehr, als hinlängliches Zeugniss.

Der Ritus der Lesungen verlief nach dem Ordo Rom. I. in folgender Weise. Nachdem der Papst die Oration (Collecte) vollendet hatte, stellten sich die Subdiaconen (regionarii) rechts und links am Altare auf. Der Papst gab den Bischöfen und Presbytern einen Wink, sich zu setzen, worauf der betreffende Subdiacon den Ambo betrat und die Lesung anfing. Nach Vollendung derselben recitirte der Cantor mit dem Cantatorium das Responsorium oder, je nach der Zeit, das Alleluja, oder aber den Tractus [6]), oder wenigstens das Responsum.

Zu dem Diacon, der ihm die Füsse [7]) schweigend küsst, sagt der Papst: „Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis“. Das Evangelienbuch vom Altare nehmend und unter dem Vortritt von zwei Subdiaconen mit dem Rauchfass und zwei Acoluthen mit Lichtern schreitet er mit den Uebrigen zum Ambo, an welchem

[1]) Gregorii Antiphonarius p. 686.

[2]) Greg. in Ezech. l. 1. hom 6. n. 7. p. 1215.

[3]) Johannes Diacon. Gregorii vita. l. 4. c. 74. p. 171.

[4]) Greg. dial. l. 1. c. 4. p. 168. e.

[5]) Epist. l. 2. ep. 47. p. 610. d.

[6]) Das Wort tractus kommt meines Wissens blos in dem Antiphonarium Gregors I. vor. Ob es in dem Ordo ein späterer Zusatz ist, bleibe dahingestellt.

[7]) War das Küssen der Füsse schon zu Gregors I. Zeit üblich?

sich die Acoluthen rechts und links aufstellen [1]), worauf der Diacon dem Subdiacon, welcher das Rauchfass nicht trägt, das Evangelium gibt, um es aufzuschlagen. Hierauf besteigt er den Ambo, die beiden Subdiaconen bleiben aber an den Stufen desselben stehen. Nach der Lesung des Evangeliums sagt der Papst: Pax tibi. Deinde dicit: Dominus vobiscum. Respondetur: Et cum spiritu tuo et dicit: Oremus. Der den Ambo verlassende Diacon reicht das Evangelium dem Subdiacon, der es, vor der Brust über der Planeta (S. 230) haltend, Allen nach der Ordnung des Ranges zum Küssen darbietet, worauf es in einer capsa eingeschlossen wird. (l. c. n. 11. p. 10.)

§. 66.

Opferung. [2])

Unmittelbar vor der Darbringung der Opfergaben forderte der Diacon die nicht zur Kirchengemeinschaft Gehörenden auf, wegzugehen (si quis non communicat, det locum). Der h. Benedict bedrohte, so erzählt Gregor, zwei Klosterfrauen

---

[1]) Venientes ad ambonem, dividuntur ipsi acolythi ante ambonem, et transeunt subdiaconi et diaconus cum evangelio per medium eorum. Ille qui absque thymiatherio est, vertens se ad diaconem, porrigit ei brachium suum sinistrum, in quo ponit evangelium, ut manu subdiaconi aperiatur. Et diaconus interposito digito ascendit ad legendum. Ordo R. I. n. 14. p. 980. Murat.

[2]) In der Messe der Gläubigen vollzog sich das Opfer. Weil wohl mancher Leser die Lehre des Papstes über das: Omnipotenti Deo hostias immolare (Reg. l. 5. epist. 7. p. 733) kennen zu lernen wünscht, so folgt sie hier in dieser allerdings umfangreichen Note. Die Zeugnisse hierfür sind, mit Ausschluss des Sacramentars, aus seinen übrigen Schriften ausgewählt. „Der gute Hirte, sagt Gregor, hat sein Leben für seine Schafe hingegeben, damit er in unserem Sacramente seinen Leib und sein Blut verwandle (verteret), um die, welche er erlöst hat, durch die Nahrung seines Fleisches zu sättigen (in Evang. l. 1. hom. 14. n. 1. p. 1484.), um durch das Blut des Erlösers, das die Verfolger vergossen haben, die Gläubigen zu tränken. (In Job. l. 13. c. 22. n. 25. p. 426.) Wer vermag darum die Grösse der Barmherzigkeit zu beschreiben, welche das menschliche Geschlecht durch die Vergiessung des heiligsten Blutes erlöst und ihren Gliedern das hochheilige Mysterium des belebenden Leibes und Blutes reicht? Durch dessen Genuss sein Leib, das ist die Kirche, genährt, getränkt, abgewaschen und geheiligt wird. (Expos. VI psalmi poenitent. n. 11. p. 544. tom. III.) Wenn aber die Eucharistie der Leib des geopferten Christus ist, dann ist sie selbst ein Opfer, das die Menschen Gott darbringen und das Gott annimmt (In Reg. l. 4. n. 21. p. 245. b.), denn das Fleisch und Blut Christi ist das tägliche Opfer, das wir Gott darbringen. Dieses einzigartige (singulariter) Opfer, welches die Seele vom ewigen Untergang rettet, welches geheimnissvoll den Tod des Eingeborenen erneuert (reparet), der von den Todten

mit der Excommunication, wenn sie ihre Zunge nicht sorgfältiger bezähmen würden. Sie starben alsbald ohne Besserung und wurden in der Kirche begraben. Ihre Amme, die für sie das Opfer darzubringen pflegte, sah nun, wie sie auf den angeführten Ruf

---

auferstanden nicht mehr stirbt, der, obwohl der Tod über ihn ferner keine Gewalt hat, doch, an sich unsterblich und unverweslich lebend, für uns wiederum in dem Mysterium der heiligen Oblation geopfert wird. Sein Leib wird nämlich daselbst genossen, sein Fleisch zum Heile des Volkes ausgetheilt, sein Blut nicht mehr in die Hände der Ungläubigen, sondern in den Mund der Gläubigen gegossen. Erwägen wir also, was das für ein Opfer für uns ist, das zu unserer Befreiung (absolutio) das Leiden des eingeborenen Sohnes immerfort darstellt (imitatur). [Zur Erläuterung dient nachstehende Stelle: Mittamus ad hunc (Christum) legationem nostram, flendo, tribuendo, sacras hostias offerendo. Singulariter namque ad absolutionem nostram, oblata cum lacrymis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur. Quia is qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. In Evangelia l. II. homil. 37. n. 7. p. 1631.] Denn welcher Gläubige möchte zweifeln, in der Stunde des Opfers öffne sich auf das Wort des Priesters der Himmel, bei diesem Geheimnisse Jesu Christi seien die Engel gegenwärtig, es vereinige sich das Höchste mit dem Niedrigsten, das Irdische mit dem Himmlischen und werde aus Sichtbarem und Unsichtbarem Eines? [Quod enim in Dei sacrificio benedicitur, mundum quidem est cum offertur et materiale. Oblatum vero tanto est mundius, quanto non solum materiale, sed spirituale, quanto non solum mundum, sed etiam mundans est. Hostiarum quippe oblationibus mundari peccata, quis dubitat? In Regum l. 4. c. 4. n. 37. p. 211. c. tom. III.] Doch müssen wir bei dieser Handlung uns selbst in Zerknirschung des Herzens opfern, weil wir, die Geheimnisse des Leidens Christi feiernd, das nachahmen müssen, was wir thun. Dann wird er (Christus) für uns wahrhaft ein Opfer bei Gott, wenn wir uns selbst zu einem Opfer machen" (Dial. l. 4. c. 59. p. 472). Dieses Opfer wird jedoch blos in der Kirche dargebracht. „Verlanget von mir euer Heil durch die katholische Kirche, welche ich liebe. Sie allein ist es, durch welche Gott das Opfer gern annimmt. Darum heisst es auch von dem Osterlamm: In una domo comedetur, weil in der einen katholischen Kirche das wahre Opfer des Erlösers dargebracht wird." (In Job. l. 35. n. 13. p. 1148. e. Haereticorum sacrificia accepta Deo esse nequeunt nisi pro eis universalis ecclesiae manibus offeruntur. Job. praefatio c. 8. p. 15.)

„Wie den Lebenden, hilft das Opfer der h. Darbringung auch den Verstorbenen zur Befreiung (victima sacrae oblationis ad absolutionem), wenn sie so gelebt haben, dass ihnen nach ihrem Tode das Gute helfen kann, welches für sie von Anderen geschieht (fiunt)." Dial. l. 4. c. 57. p. 472.

Gregor führt in demselben Buche der Dialoge (c. 55. 56. 57) zur Bestätigung dessen Beispiele an. Es war also schon damals Sitte, dass die Gläubigen sowohl für Lebende, als Verstorbene Messen lesen liessen. Ein Mann wurde im Kriege von Feinden gefangen genommen und so lange festgehalten, dass seine Frau glaubte, er sei gestorben. Pro quo jam velut mortuo hostias hebdomadibus singulis curabat offerre. (In Evangelia l. 2. hom. 37. n. 8. p. 1631.) Bei diesem Sachverhalte wird die Annahme nicht

des Diacons aus den Gräbern hervorgingen und die Kirche verliessen. Der Heilige, hiervon benachrichtigt, brachte sofort die Opfergabe mit eigener Hand für sie dar, und von da an sah man sie nicht mehr aus der Kirche gehen. „Weil sie, fügt Gregor bei, mit jenen, welche der Kirchengemeinschaft beraubt waren, nicht weggingen, erhellt daraus unzweifelhaft, dass sie die Gemeinschaft durch den Diener Gottes zurückerhielten.“ [1]). Der erste römische Ordo gedenkt dieses Rufes so wenig, als das Gregorianische Sacramentar, und da kaum anzunehmen ist, er sei in beiden Documenten zufällig ausgelassen worden, drängt sich die Annahme auf, es sei dieses nach dem Tode Benedicts (a. 543) durch Gregor geschehen.

Die Gaben, welche geopfert wurden, bestanden in erster Linie aus Brod und Wein. Das Brod war von runder Gestalt. Ein Priester, berichtet Gregor, gab Jemand zwei runde Opferbrode (duas oblationum coronas), welcher ihm erwiderte: Dieses Brod ist heilig, ich kann es nicht essen, bringe es für mich dem allmächtigen Gott dar [2]). Offenbar war dieses Brod eine von den Gläubigen dargebrachte Oblation. Denn Gregor bemerkt ausdrücklich, der vierte Theil des von den Gläubigen Geopferten gebühre den Clerikern [3]). Weil es aber der Betreffende blos an der runden Gestalt als Opferbrod erkennen konnte, hatten die Opferbrode diese Form. An einem anderen Orte sagt Gregor: Tortam panis in devotione oblationis habitura praedicitur et buccellam in appetitu comestionis . . . Sed quia in rotunditate buccella conficitur, rotunditas autem ipsa quodam modo nec principio nec fine dignoscitur, recte per panis buccellam redemtoris aeternitas designatur. Torta igitur panis a nobis offerri et non

---

irrig sein, die Gläubigen haben sich auch deshalb vor der Feier der Messe in das Secretarium zu dem celebrirenden Bischofe gedrängt, um ihm derartige Anliegen vorzutragen. [Quoniam jam de secretario descendentibus filiis ecclesiae et ingredientibus diaconibus, ut mox procedatur. Lib. 3. ep. 57. p. 669. a. Eine andere Uebung ist die Feier mehrtägiger Andachten, deren Gregor gleichfalls in den Worten gedenkt: „Tunc collecti pro eo fratres, sese per triduum in precibus adstrinxerunt.“ (Lib. 11. ep. 44. p. 1125. c.)]

In dieser Weise äussert sich Gregor über die Messe als Opfer. Niemals aber nimmt er in seinen Schriften auf die Sacramentarien und die in denselben enthaltenen Gebete Rücksicht. Die Ursache, warum er dogmatische und liturgische Gegenstände blos streift, liegt wohl hauptsächlich in seiner Eigenthümlichkeit, an den christlichen Wahrheiten vorzugsweise ihre sittlich-religiöse Bedeutung hervorzuheben.

[1]) Greg. dial. l. 2. c. 23. p. 253.

[2]) Dial. l. 5. c. 55. p. 464.

[3]) Greg. l. 13. epist. 44. p. 1249. c. cf. l. 11. epist. 64. p. 1150. Was er an der letzten Stelle ‚ecclesiis reparandis‘ nennt, bezeichnet er l. 5. ep. 44. p. 774 mit ‚sartis tectis‘.

buccella potest [1]). Die Opferbrode, die consecrirt wurden, sollten rund (torta) sein, die buccellae, als von ihnen abgebrochene Partikeln, waren es hingegen nicht. Durch die Worte: in rotunditate buccella conficitur, unterscheidet er das conficere von dem comedere. Weil die ganze torta panis consecrirt wurde, wurde die buccella mit und in der torta als rundes Brod consecrirt, genossen wurde sie hingegen als ein Theil dieses Brodes.

Ferner bereiteten die Gläubigen, nach alter Sitte [2]), die Opferbrode selbst. Der Diacon Paulinus erwähnt, dem entsprechend, in seiner Lebensbeschreibung Gregors I. die Worte einer Frau: Recognovi portiunculam illam ex eadem oblatione fuisse, quam ego manibus meis feci et tibi obtuli [3]). Weil diese Brode eigens für das eucharistische Opfer zubereitet wurden, darf man nicht mit Bona annehmen, sie seien gesäuert gewesen [4]), denn als solche waren sie kein eigentliches Hausbrod. Das XVI. Concilium von Toledo (a. 693) verbietet deshalb auch, aus dem gewöhnlichen Hausbrode ein rundes Stück zum Behufe der Oblation auszuschneiden (can. 6.) [5]).

Endlich wurde das Brod von dem Clerus in einem Tuche (sindon) eingesammelt und auf den Altar gebracht. Dasselbe wurde auch fanno (Fahne) [6]) und Offertorium genannt. Anfänglich bestand es aus einem metallenen Gefässe, das sich von der Patene dadurch unterschied, dass es bei der Oblation, die Patene aber bei der Brodbrechung und Communion verwendet wurde. Später bediente man sich statt der metallenen Gefässe linnener und seidener Tücher [7]). Von dem Gebrauche eines solchen Tuches findet sich bei Gregor I. insofern eine Andeutung, als er der Frau, welche der Kirche des Petrus ein Velum schenkte, das mit einer Litanie hätte dahin gebracht werden sollen, schreibt: Ihre Oblation rufe zu Gott. Auf ihn soll sie vertrauen, dessen Leib sie bedeckte (Cujus corpus vos cooperuistis in terra, ejus vos intercessio ab omnibus peccatis proteget in coelo) [8]).

Dem Zusammenhange gemäss beziehen sich die Worte: cujus corpus auf Christus. Seinen Leib konnte aber das Velum blos insofern bedecken, als dasselbe ein Sindon oder Offertorium

---

[1]) Greg. in Regum. cap. 3. n. 44. p. 81. tom. II.

[2]) cf. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 131.

[3]) Paul. Diac. vita Gregorii. n. 23. p. 10. cf. Johann. Diac. vita Greg. l. 2. n. 41. p. 58.

[4]) Bona rerum liturgicarum l. 1. c. 23. n. 6. p. 440.

[5]) cf. Spanische Messe §. 117.

[6]) Ordo Rom. II. n. 9. p. 46.

[7]) Mabill. de liturg. gallic. l. 3. n. 14. p. 185.

[8]) Der vorausgehende Satz lautet: Sed si voces defuerunt hominum, habet ipsa vestra oblatio apud omnipotentem Deum vocem suam. In ejus enim pietate confido, quia cujus corpus etc. l. 11. epist. 44. p. 1123.

war, das auf den Altar gelegt und über die Patene und den Kelch rückwärts hergezogen wurde. Dieses Bedecken derselben deuten, nach meinem Ermessen, die Worte des ersten römischen Ordo an, „die Subdiaconen reichen die Gaben dem Archidiacon et ille componit altare (l. c. n. 14. p. 11); Worte, die Isidor von Sevilla geradezu mit dem Bedecken der Oblationen verbindet [1]). Zudem trägt der heutige Messritus, dem zufolge der Subdiacon die mit einem Velum verhüllten Oblata auf den Altar bringt, Spuren des ehemaligen Ritus an sich. Unzweifelhaft ist allerdings unsere obige Erklärung des Gregorianischen Citates nicht, wenn sie aber richtig ist, dann stimmte dieser römische Ritus mit dem der gleichzeitigen gallicanischen und spanischen Messe überein, das heisst, die abendländischen Kirchen erhielten die betreffende Uebung von Rom.

Den Wein opferten die Gläubigen in amulis, in kleinen, unseren Messkännchen vergleichbaren Gefässen, in welchen heute die Messdiener, statt des Volkes, den Wein zum Altare bringen. Und wie heute der Diacon den Wein aus den Kännchen in den Kelch giesst, so machte es damals der Archidiacon mit dem in den amulis geopferten Weine. Wenn jedoch der Kelch den Inhalt der amulae nicht fassen konnte [2]), goss er den sonst überfliessenden Theil in ein zweites kelchartiges Gefäss, Scyphus genannt [3]). Doch wurde der Wein nicht unmittelbar, sondern durch das Colum oder Colarium in den Kelch gegossen. Dieses bestand in einem, wie ein Sieb, durchlöcherten Löffel. Er diente dazu, den Wein zu reinigen, und war bereits im fünften Jahrhundert in Rom im Gebrauch; denn die Charta Cornutiana erwähnt unter Anderem eine hamulam oblatoriam, colum, thymiamatorium [4]).

2. Der Ritus der Opferung bietet viele Schwierigkeiten. Die „Einleitung“ zum Gregorianischen Sacramentar bemerkt: „Deinde offertorium et dicitur oratio super oblatam.“ Daraus folgerte man, Gregor kenne noch keinen durch Gebete vollzogenen Oblationsritus. Dieser Schluss ex silentio ist als solcher von

---

[1]) cf. §. 117.

[2]) Die Kelche waren übrigens damals gross und schwer und deshalb mit Henkeln versehen. (Lib. pont. Leo III); Carl d. Gr. opferte einen 58 Pfund schweren.

[3]) Dieser Wein, wie auch die Brode, welche nicht consecrirt wurden, und andere geopferte Gegenstände bewahrte man in dem Cellarium (Greg. epist. 44. l. 11.: cellaria autem ea sunt, quae in reconditoriis reponuntur), wie die, welche den Clerikern gegeben (Greg. epist. 44. l. 13. p. 1249) oder später im Gottesdienste verwendet wurden (z. B. die Brode als Eulogien). Nach Bona wurde in der alten Kirche alles, was zum Vollzug der Sacramente gehörte, oder was man, als zu ihnen gehörig, benedicirte, aus den Opfergaben genommen. Rerum liturgicarum l. 2. c. 8. n. 4. p. 539.

[4]) Mabill. de liturg. gall. l. 3. n. 15. p. 186.

keiner grossen Bedeutung. Sodann setzt Gregor in der genannten Einleitung durchweg liturgische Bücher voraus, welche den durch die Worte: Introitus, Gradalis etc. angedeuteten Ritus vollständig enthielten. Es liegt auch kein Grund vor, mit dem Worte Offertorium eine Ausnahme zu machen, sondern nach dem S. 232 Bemerkten ist vielmehr anzunehmen, Gregor verweise auf einen Ritus, den er unverändert annahm und beibehalten wissen wollte. Man wird entgegnen, die Erwähnung der Secret in dem obigen Citate beweise, dass ein weiteres Gebet nicht verrichtet wurde. Allein das Stowe-Missale hat noch keine Secret. Diese durch die Reform entstandene und durch das Kirchenjahr influenzirte Oration war zunächst für die Festmessen bestimmt, und wenn sie auch alsbald in die Missa quotidiana Eingang fand, so mag es doch da und dort nicht geschehen sein, weswegen es Gregor nicht für überflüssig hielt, an ihre Recitation zu erinnern. Bei dieser Sachlage wird man mit mehr Recht sagen dürfen, das Wort: Offertorium bezeichnet einen Ritus, zu welchem Gebete gehörten, weil er mit einem solchen endigte.

Ferner, woher hat das irische Missale seinen nicht nur von Moel, sondern auch von der ersten Hand geschriebenen Oblationsritus? Zu Ende des sechsten oder Anfang des siebenten Jahrhunderts passte diese Hand die Messe des Patrik dem Gregorianum an (S. 33). Aus der „Einleitung" des Sacramentars kann es die in Rede stehenden Gebete nicht geschöpft haben, weil sie daselbst mangeln. Ebenso wenig hat sie dieselben einem gallischen Missale entlehnt, denn es lässt sich weder nachweisen, dass diese Hand nicht-römische Riten benutzte, noch, dass die gallischen Kirchen solche Gebete kannten. Die erste Hand behielt darum entweder die von Patrik nach Irland gebrachten Oblationsgebete bei, oder sie nahm sie aus der zum Sacramentar Gregors gehörenden Missa quotidiana auf. Da aber Gregor dem Obigen zufolge das Offertorium nicht änderte, war vor Gregor in der römischen Messe ein mit Gebeten ausgestatteter Oblationsritus vorhanden.

Diese Annahme ist um so sicherer, als sie auch die ältesten römischen Ordines unterstützen. Ihrem Zwecke entsprechend beschäftigen sie sich beinahe ausschliesslich mit den dem Papste in der Messe dienenden Clerikern. Selbst die Handlungen des Celebrans werden nicht immer angegeben und die Gebete, wie die Gesänge absichtlich übergangen. Von diesem Standpunkte aus ist demnach das Nachstehende zu beurtheilen.

Wie S. 133 angegeben, deutet der Ordo R. II. dadurch, dass er den Worten des O. R. I.: ‚salutat altare' beifügt: ‚et orat', auf die Verrichtung eines Gebetes beim Betreten des Altares hin. Sodann empfing der Papst nach beiden Ordines die Oblata und

zwar nach dem O. R. II. duas oblatas, während der Archidiacon den Kelch neben sie stellt. Die erste Oblata war wohl die des Papstes, die zweite aber repräsentirte die von allen Anwesenden dargebrachten Gaben. Wozu dieses? Da sich der Archidiacon, nachdem er dem Papste die Gaben eingehändigt, rückwärts von ihm stellt, kann der Papst keine Handlung vorgenommen haben, weil ihm der Archidiacon bei solchen durchweg assistirt. Deshalb bleibt nur die Verrichtung eines Gebetes übrig, in welchem der Papst seine und die Gabe Aller, dem Wesen der Opferung entsprechend, Gott darbrachte; und dasselbe gilt vom Kelche. Dieses bestätigend, sagt der O. R. II. (an Stelle der von ihm ausgelassenen Worte des O. R. I.: stat post pontificem): Post oblationem ponitur incensum super altare. Das Wort Oblatio fordert die Annahme, der Papst habe die Gaben Gott durch ein Gebet aufgeopfert. Ueber den näheren Ritus geben die Schriften Gregors und seiner Zeitgenossen keine Nachricht, weswegen auf den Codex Mutinensis verwiesen wird (§. 38. S. 134.)

§. 67.

Präfation und Trisagion.

„Nach Beendigung der Opferung, fährt der O. R. I. fort, stehen die Bischöfe hinter (post) dem Papste, der Erste in der Mitte, die Anderen der Ordnung nach. Der Archidiacon stellt sich zur Rechten der Bischöfe, der zweite Diakon zu ihrer Linken und die Uebrigen der Ordnung nach in geziemender Reihe (disposita acie). Die Regionar-Subdiaconen treten an die Rückseite des Altares und blicken auf den Papst, um ihm zu respondiren, wenn er spricht: Per omnia saecula, aut Dominus vobiscum, aut Sursum corda, aut Gratias. Sie stehen aufrecht bis zu dem Beginn des englischen Hymnus d. h. Sanctus. Wenn sie denselben beendigt haben, steht der Papst allein aufrecht und tritt in den Canon ein, die Bischöfe aber, Diaconen, Subdiaconen und Presbyter bleiben in geneigter Stellung (inclinati) in dem Presbyterium. Und wenn (der Papst) gesagt hat: Nobis quoque peccatoribus etc." (O. R. I. n. 16.)

2. Wichtiger, als das Angegebene, sind die Andeutungen, welche Gregor mit dem Inhalt der Präfation vorgenommen hat. Er fasst sie noch als den ersten Bestandtheil und Anfang des alten Dankgebetes. Ohne den Schluss des Trisagion durch das Wort „Actio" oder „Canon" von der Oration: „Te igitur" zu trennen, geht er in der Einleitung zu dem Sacramentar sogleich auf sie über.

In dieser Einleitung deutet Gregor sodann die betreffenden Riten durch ein einziges Wort (Introitus, Gradalis etc.) an, die Prä-

fation nimmt er aber wörtlich und vollständig auf. Er hat nämlich, wie eine Vergleichung mit der Präfation des Stowe-Missale zeigt (cf. S. 49), dieselbe bedeutend abgekürzt und wohl auch alle Reminiscenzen an das alte Dankgebet (cf. §. 40) ausgeschieden, und das bestimmte ihn zu diesem Verfahren (cf. §. 64.)

Die festlichen Präfationen enthalten hingegen die Officia propria des Sacramentars, mit Ausnahme des Ein- und Ausganges derselben, welchen er aus der Präfation der Missa quotidiana der genannten Einleitung als bekannt voraussetzt. Sodann beschränkte er die Zahl der Festpräfationen. Das Leonianum enthält 266 Präfationen, welche das heutige Gelasianum, ohne Zweifel durch den Einfluss des Gregorianum, auf 36 und Gregor selbst auf 13, beziehungsweise auf 7 herabsetzte, sofern die der Vigilien und Feste dieselben sind. Mit Ausnahme der zwei verschiedenen Präfationen in der Messe der h. Anastasia (zweite Messe an Weihnachten) stimmen sie wörtlich mit den jetzigen überein. Andererseits enthält das heutige römische Missale vier Präfationen, welche das Gregorianum nicht kennt, nämlich die de Quadragesima, de Cruce, de Trinitate und de beata Maria Virg. Die Präfation de Cruce und de Trinitate findet sich in den Alkuinischen Tagesmessen und kam wahrscheinlich durch sie in das römische Missale. Papst Urban II. fügte im Jahre 1095 die Präfation der seligsten Jungfrau bei. Uebrigens sind die Gregorianischen Präfationen, mit Ausnahme der Weihnachts-Präfationen, nicht von Gregor selbst verfasst, sondern von ihm theils aus dem Leonianum und Gelasianum wörtlich entlehnt, wie unsere Osterpräfation [1]) und die an den Apostelfesten, theils nach diesen Sacramentarien bearbeitet [2]). In seiner Pfingstpräfation nahm er die erste Hälfte

[1]) Das Gelas. enthält als zweite Osterpräfation in nocte folgendes Gebet: Te quidem omni tempore, sed in hac potentissima nocte gloriosius praedicare, cum pascha nostrum immolatus est Christus. Ipse enim verus est agnus, qui abstulit peccata mundi, qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit. Propterea profusis paschalibus gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat. Sed et supernae virtutes atque angelicae concinunt potestates hymnum gloriae tuae, sine fine dicentes.

[2]) Die Präfation an der Vigil von Theophanie lautet in dem Gelas. Quia cum unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis lucem reparavit. Per quem laudant angeli, und in dem Gregorianum: Quia cum Unig. t. i. s. n. m. apparuit, nova nos immortalitatis luce reparavit. Die Präf. von Christi Himmelfahrt lautet in dem Leon.: Qui post resurrectionem, saeculis omnibus gloriosam, discipulis suis visu conspicuus tactuque palpabilis usque in quadragesimum diem manifestus apparuit, ipsisque cernentibus est elevatus in coelum, in id proficientibus per has moras ecclesiae primitivis, ut et certius fieret, quod credidissent, et plenius discerent, quod docerent. Per etc. Gregor verkürzte dieses Gebet also: Q. p. r. s. omnibus discipulis suis manif. app. ip. cer. est el. in coelum, ut nos divinitatis suae tribueret esse participes.

aus der Gelasianischen desselben Festes, die zweite Hälfte aus der Gelasianischen des Osterfestes auf, welch' letztere er deshalb in seiner Osterpräfation weggelassen hatte [1]).

3. Bezüglich des Trisagion besitzt der Codex Vat. des Gregorianischen Sacramentars blos die Worte: Sanctus, S., S. Dominus Deus Sabaoth, und mit ihm gleichlautend das Missale Francorum und das von Mabillon edirte Sacramentarium Gallicanum. Der Codex Ottob. des Gregorianum, wie das von Pamelius edirte enthält hingegen, conform mit dem heutigen römischen Missale, nach ‚Sabaoth' den Zusatz: Pleni sunt coeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus, qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis. Ob dieser Zusatz, wie Kössing glaubt, aus dem gallischen Ritus in den römischen überging, oder umgekehrt, ist schwer zu sagen. Weil der Ottob. Codex älter ist, als der Vaticanische, und vom siebenten Jahrhundert an der römische Canon den gallicanischen mehr und mehr verdrängte, wird der genannte Zusatz aus der römischen Messe in die gallische übergegangen sein. Zudem findet er sich auch in dem irischen Canon des Stowe-Missale, dessen Präfation der Zeit vor Gregor angehört.

§. 68.

Oration ‚Te igitur' und die Memento der Lebenden.

Die „Einleitung" des Sacramentars enthält, wie den vollständigen Inhalt der Präfation, so auch den aller Gebete des Canons. Die Ursache dessen wurde oben angegeben (§. 65). Gregor reformirte nämlich die meisten dieser Orationen. Mit Ausnahme der Oration: Quam oblationem vor der Consecration, der Anamnese (Unde et memores), des Opfer- (Supra quae) und Schuldgebetes (Nobis quoque peccatoribus) nach derselben, von welchen sich eine Aenderung nicht nachweisen lässt, tragen die übrigen Merkmale einer solchen an sich, die hauptsächlich in der Entfernung von Zusätzen, welche diese Gebete im Laufe der Zeit erhalten hatten, bestand. Die Oration Communicantes kann deswegen zu ihnen gerechnet werden, weil Gregor das früher ihr folgende Memento defunctorum nach der Consecration verlegte.

[1]) Die Vigil-Pfingstpräfation des Gelas. lautet: Qui ascendens super omnes coelos, sedensque ad dexteram tuam, promissum spiritum s. in filios adoptionis effudit. Unde laetantes inter altaria tua, Domine virtutum, hostias tibi laudis offerimus per Christum Dom., quem laudant. Den Eingangs-Worten bis ‚adoptionis effudit' fügte Gregor den Schluss der oben angegebenen Gelas. Oster-Präfation von den Worten: ‚Propterea profusis gaudiis' bis zum Ende bei und bildete so eine Pfingst-Präfation, die darum mit: ‚Qui ascendens etc.' beginnt und mit ‚sine fine dicentes' schliesst.

Dadurch erhielt der Canon eine andere, wenn auch nicht wesentlich verschiedene Gestalt, und da die Priester ihm entsprechend celebriren sollten, machte ihnen Gregor denselben in der Einleitung zu seinem Sacramentar bekannt. Wenn er auch die Gebete, welche er nicht reformirte, übergehen konnte, so verlangten doch Gründe der Zweckmässigkeit, auch sie in die Einleitung des Sacramentars aufzunehmen, um dadurch die Celebration nach derselben zu erleichtern.

2. Die Oration: Te igitur war zur Zeit des Papstes Innocenz I. (S. 149) und Vigilius (S. 150) wohl in derselben Gestalt in dem römischen Canon vorhanden, in der sie das Gregorianum enthält. Den Worten: „famulo tuo papa nostro“ sind in dem Codex Ottobonianus und dem römischen Missale die weiteren angehängt: „et antistite nostro (illo) et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus“. Wahrscheinlich kamen sie durch fränkische Kirchen in das Sacramentar, denn in Rom betete man nicht für den Papa und Antistes. Dasselbe wird von den nachfolgenden Worten „omnibus orthodoxis . . . cultoribus“ gelten. Da nämlich in vielen Gegenden des fränkischen Reiches das Gelasianische Sacramentar und Memento mit seinen detaillirten Bitten für die Gläubigen üblich war, nahm man bei Einführung des Gregorianums diese Worte als einen Ersatz für die ausgefallenen Bitten auf. Wenigstens deutet das Wort „cultores“ in diesem Zusammenhange darauf hin, ausser dem Bischofe seien auch die übrigen clericalen Ordines genannt worden, wie das in dem alten Memento stattfand.

3. Die Memento vivorum haben gleichfalls einen Zusatz, der sich in der ältesten Handschrift des Gregorianischen Sacramentars, dem Codex Ottobonianus, und dem römischen Missale findet und also lautet: Pro quibus tibi offerimus (vel qui tibi offerunt). Sachlich ist gegen diesen Satz nichts zu erinnern. Die Priester opfern (offerimus) und die Gläubigen opfern (offerunt) mit ihnen und durch sie, denn die Partikel „vel“ ist nicht disjunctiv, sondern conjunctiv zu fassen, wie Menardus und le Brun bemerken. In diesem Sinne sagt der Diacon Hilarius zu Ende des vierten Jahrhunderts: Ipse enim semper dicitur offerre, cujus oblationes sunt, quas super altare imponit sacerdos . . . Quamvis enim sacerdos proprio fungatur officio, ille tamen offerre dicitur, cujus nomine agit sacerdos. Ipsi enim imputatur, cujus munera offeruntur [1]). Die letzten Worte dieses Citates setzen das Darbringen (offerre) der Gläubigen vorzüglich in das Darbringen der Gaben. Dadurch motiviren auch die meisten modernen Liturgiker die Aufnahme des genannten Zusatzes in das Sacramentar,

[1]) August. opera tom. 16. Quaestiones ex veteri testamento. Quaest. 46. p. 377.

indem sie sagen, als diese Darbringung von Seiten der Gläubigen aufhörte, fügte man das „pro quibus tibi offerimus“ bei. Unter dieser Voraussetzung würde man aber die Worte: „qui tibi offerunt“ durch: „pro quibus offerimus“ ersetzt und deshalb gestrichen haben. Weil dieses nicht geschah, ist es wahrscheinlicher, beide Sätze seien ursprünglich in dem Gregorianum gestanden und ein Abschreiber habe den ersten Satz weggelassen, weil er ihm überflüssig schien. Diese Annahme empfiehlt der Zusammenhang, denn das „pro quibus offerimus“ setzt sich in dem „pro se, pro redemptione, pro spe salutis“ fort; dem „qui tibi offerunt“ entspricht aber: „tibique reddunt“.

Von grösserer Bedeutung ist in dem Gregorianischen Memento vivorum Folgendes. Vor Gregor oder in dem Gelasianum wurden mit dem Kyrie eleison Bitten aus der Oratio pro fidelibus verbunden, von welchen das Sacramentar Gregors und die Zeit nach ihm nichts mehr weiss (S. 124). Desgleichen fanden sich in allen alten Liturgien und in dem Gelasianum solche mit dieser Oration übereinstimmende Bitten in dem Memento der Lebenden (S. 157), die in dem Gregorianum gleichfalls fehlen.

Weil Gregor bei Reform des römischen Sacramentars dasselbe dadurch zu vereinfachen suchte, dass er von zwei für einen Tag bestimmten Officien, wie von zwei die Collecte bildenden Gebeten, je eines strich, und den in Gallien und Spanien um sich greifenden, excessiven Einfluss des Kirchenjahres, der sich selbst auf die Orationen des Canons ausdehnte, einschränkte, könnte man glauben, das habe die Unterdrückung der genannten Bitten in dem Kyrie und Memento bewirkt. Diese Gründe allein genügen jedoch zur Erklärung nicht, weil solche Auslassungen, der Erfahrung zufolge, gewöhnlich einen Ersatz in den Officiis propriis erhielten, wie die Zusätze in den Präfationen und der Oration: Hanc igitur oblationem zeigen. Die nächste Frage ist deshalb, findet sich in dem Gregorianum nicht ein Ritus, der, durch diesen Papst eingeführt, die in Rede stehenden Bitten in dem Kyrie und Memento ersetzte?

4. Ein solcher steht in der Charfreitags-Liturgie des Gregorianum, in welcher die in den Kyrie und Memento unterdrückten Bitten der Oratio pro fidelibus zum Vorschein kommen. Der Einwurf, das Gelasianum enthalte bereits diese Gebete am Charfreitag, ist ohne Belang, weil sie kein ursprünglicher Bestandtheil desselben sind, sondern nach Gregor diesen Platz erhielten[1]). Noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts wurden an den zwei letzten Tagen der Charwoche die Mysterien nicht gefeiert (sacramenta penitus non celebrari)[2]). Der Anschauung der alten Zeit

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 172 u. 217.
[2]) Innocent. I. Epist. ad Decent. n. 7. p. 609. Schoen.

zufolge vertrug sich die Begehung dieser Tage mit einer festlichen Feier nicht [1]). Die Tage, an welchen der Bräutigam weggenommen war, sollten in stiller Trauer und strengem Fasten zugebracht werden. Deshalb konnte auch das Kirchenjahr keinen Einfluss auf den Gottesdienst dieser Tage üben. Das geschah meines Wissens erst durch Gregor I., dessen Sacramentar Nachricht von einer Charfreitags-Liturgie gibt, deren Hauptbestandtheil die alte Oratio pro fidelibus ist.

Ferner erwäge man die Stellung, welche diese Oration in den verschiedenen Jahrhunderten einnahm. Während der blutigen Verfolgungen flehte die bedrängte Kirche Eingangs jeder Messe Gott um Hilfe und Beistand durch dieses Gebet an, wie auch in dem Memento. Nach den Verfolgungen wurden einzelne Bitten desselben mit dem Kyrie und an den Busstagen mit der Litanie verbunden (§. 34). Die in dem Memento aufgenommenen blieben bis zu Gregor in ihrem Restande. In dem Gregorianum verschwinden hingegen die theilweise in dem Kyrie und in den Memento enthaltenen Bitten und treten dafür in vollem Umfange als Hauptbestandtheil der Charfreitags-Liturgie auf. Bei dieser Sachlage wird man nicht umhin können, zwischen jenem Verschwinden und diesem Auftauchen einen Zusammenhang zu postuliren. Ist dem aber so, dann hat Gregor I. die genannten Bitten aus dem Kyrie und Memento entfernt und sie in die Charfreitags-Liturgie verwiesen. Er stellt durch diesen Ritus Christus am Kreuze dar, wie er, sein hohepriesterliches Gebet wiederholend, spricht: „Vater, verherrliche deinen Sohn, damit er dich verherrliche. Ich bitte für die, welche du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins sind; bewahre sie vor dem Bösen.“ Die unter dem Kreuze stehenden Gläubigen vereinigen mit diesem Gebete ihre allgemeinen und speciellen Bitten, indem sie rufen: „Herr und Gott, friedige (pacificare), einige und bewahre die heilige Kirche auf dem ganzen Erdkreise, unterwirf ihr alle Gewalten und verleihe, dass wir Gott den allmächtigen Vater verherrlichen.“ Wie für die Kirche im Allgemeinen, so beten sie auch für die Stände in derselben und selbst für die von ihr Getrennten, dass sie sich zu Gott bekehren.

§. 69.

Communicantes und Hanc igitur oblationem.

Die Oration Communicantes. Die in dem Stowe-Missale Eingangs der Oration Communicantes stehende Einschaltung bezüglich der Feste (§. 43) unterscheidet sich, von dem Inhalte

[1]) Probst, kirchl. Disciplin der ersten Jahrh. S. 278.

abgesehen, von den römischen Sacramentarien dadurch, dass diese die genannten Einschaltungen nicht in dem Communicantes zusammenstellen, sondern den einzelnen Festofficien beifügen. Das Gregorianum weicht darum in dieser Beziehung von dem Leonianum und Gelasianum nicht ab[1]). Denn obwohl wir von diesen Sacramentarien keinen (ursprünglichen) Canon besitzen, so ist die Annahme doch selbstverständlich, sie haben diese Einschaltungen nicht zweimal, in den Canon und in die Officia propria, aufgenommen. Der römische Ritus hält den Einfluss des Kirchenjahres von dem Canon ab und offenbart dieses auch dadurch, dass er diese Gebete, obwohl sie im Canon verrichtet werden, doch für keine eigentlichen Bestandtheile desselben ansieht.

Die Worte, mit welchen das Leonianum und Gelasianum die Einschaltung beginnt und schliesst, nämlich: Communicantes . . . et memoriam venerantes, deuten bereits eine grosse Uebereinstimmung dieser beiden Sacramentarien mit dem Gregorianum an. Denn erstens kehren sie in dem letzteren wieder und zweitens fordert das Pflegen der Gemeinschaft und das Ehren des Andenkens die Erwähnung von Heiligen, deren Gemeinschaft gepflegt, deren Andenken geehrt wurde. Da jedoch nicht alle Heiligen erwähnt werden konnten, wählte man die hervorragendsten der ganzen katholischen und der römischen Kirche insbesondere aus. Dieser Forderung entspricht das Gregorianum, sofern es die Namen der seligsten Jungfrau, der Apostel und der römischen Martyrer-Bischöfe anführt.

Da ferner, ausser diesen Namen, die Epitheta der seligsten Jungfrau „immerwährende“ und „Gottesgebärerin“, wie die Namen der sechs letzten Martyrer in der Mitte des fünften Jahrhunderts in dem römischen Canon standen, darf man ohne Bedenken annehmen, Gregor I. habe die Namen des Communicantes aus dem Leonianum und Gelasianum unverändert in sein Sacramentar übertragen. Blos der Schluss dieser Oration ist nach meiner Ansicht durch ihn hinzugekommen. In dem nach der Consecration, mit dem Memento defunctorum verbundenen Communicantes des Stowe-M. stehen nämlich zu Anfang dieses Gebetes, vor den Namen der Jungfrau Maria, der Apostel und Martyrer, die Worte: Ut pro nobis dominum Deum nostrum exorare dignentur. Diese Stellung war nothwendig, weil in dem Stowe-M. die Namen der Heiligen mit der Erwähnung der Verstorbenen so verbunden sind, dass jene in diese übergehen, die Verstorbenen aber nicht, wie die Heiligen, um ihre Fürbitte angerufen wurden. Gregor I. trennte hingegen das Memento defunctorum von dem Gedächtniss

[1]) Es hat dieselbe Zahl von Einschaltungen und an denselben Festen, wie das Gelasianum, wenn auch in dem Wortlaute kleine Verschiedenheiten vorkommen.

der Heiligen und verwendete darum die mit dem Stowe-M. zwar nicht gleichlautenden, aber dasselbe bezeichnenden Worte, als Schluss der Oration: Communicantes.

2. Hanc igitur oblationem. Das Allgemeine über Inhalt und Form dieser Oration wurde §. 46 dargestellt. Hier handelt es sich um das Verhältniss der Gelasianischen Oration zur Gregorianischen und die Veränderungen Gregors. Zur Erklärung dessen dient nach meiner Ansicht die Oration: Hanc igitur, welche die Gelasianischen Scrutinien-Messen [1]) an drei Fastensonntagen in derselben Weise enthält. Weil das Kirchenjahr diese Oration nicht influenzirte (sie ist an allen drei Sonntagen dieselbe), und da der Katechumenen in dem ihr angehängten Gebete eigens gedacht wird, liegt die Annahme nahe, sie werde die der Missa quotidiana sein, welche Gregor reformirte. Die Aenderung der ersten Hälfte der Gelasianischen Oration ist kaum der Rede werth und stimmt mit dem Verfahren Gregors überein, der von Orationen, die er ändert, selten den Wortlaut beibehält. Zudem sprechen für die Gelasianische Oration, als Bestandtheil der Missa quotidiana, die Worte: „pro famulis famulabus tuis“, in welchen die vorhergehenden: „Memento famulorum famularumque tuarum“ wieder zum Vorschein kommen. Die zweite Hälfte der Gelasianischen Oration, „quos ad aeternam etc.“ entspricht aber der Gregorianischen noch mehr. Denn die positiven Worte: „ad vitam aeternam eligere“ vertauscht er mit den negativen: „ab aeterna damnatione eripere“, und die dunklen: „ad beatum (gregem?) gratiae tuae dinumerari“ mit den klaren: „in electorum tuorum grege numerari.“

Sodann verdient Beachtung, dass in der Gelasianischen Scrutinienmesse die Namen der Katechumenen, von der Oration Hanc igitur getrennt, ihr angehängt sind [2]), während die Bitten für die Neophyten einen Bestandtheil dieser Oration in der Gelasianischen Oster- und Pfingstmesse bilden. Jenes war wahrscheinlich das ältere Verfahren, das von diesem (dem letzteren)

---

[1]) Hanc igitur oblationem, Domine, ut propitius suscipias deprecamur, quam tibi offerimus pro famulis et famulabus tuis, quos ad aeternam vitam et beatum gratiae tuae dinumerare, eligere atque vocare dignatus es. Per Christum. p. 522. Weil die übrigen Orationen durchweg blos mit „Per“ schliessen, ist das ein Indicium, dass diese Oration den Schluss „Per“ nicht hatte und ein Abschreiber diesen Mangel durch „per Christum“ ergänzte. Die Oration hatte aber keine Schlussformel, weil sie nicht das ganze Gebet enthält, obwohl die letzten Worte desselben mit dem Gregorianischen Schluss im Einklang stehen. Die Fortsetzung der Oration Hanc igitur bildet nämlich die Recitation der Namen der Electi.

[2]) Nach der Oration Hanc igitur heisst es nämlich: Et recitantur nomina electorum. Postquam recensita fuerint, dicis: Hos, Domine, fonte baptismatis innovandos etc. p. 522.

allmählich verdrängt wurde und vom Ende des fünften Jahrhunderts bis auf Gregor eine so grosse Ausdehnung erhielt und eine solche Umgestaltung der Oration Hanc igitur bewirkte, dass der grosse Papst einschritt und dieselbe mit der Formel: „Diesque nostros“ zu schliessen befahl [1]). Durch die Menge solcher Einschaltungen verlor nämlich die Oration: Hanc igitur ihren Zweck, das in der Oration: Te igitur begonnene, von dem Communicantes unterbrochene (infra actionem) Gebet für die Gaben und Geber wieder aufzunehmen. Sie gestaltete sich dadurch vielmehr zu einem Bittgebete der Gläubigen in einzelnen Lagen und Verhältnissen. Diese beseitigte Gregor. Nur das Gebet für die Neophyten war ihm von solcher Bedeutung, dass er dasselbe in der Oster- und Pfingstmesse beibehielt.

3. Der Oration: Hanc igitur folgt in dem Gregorianum ein Gebet, dessen Anfangsworte lauten: Quam oblationem tu Deus in omnibus. Dieselben Worte finden sich nach der citirten Oration in dem Leonianum und Gelasianum (S. 169 u. 170). Obwohl aber in diesen beiden Sacramentarien blos die angegebenen Worte stehen, constatiren sie dennoch, seit dem Anfang des fünften oder Ende des vierten Jahrhunderts recitirte man, nach der Oration Hanc igitur, ein Gebet, das mit der Gregorianischen Oration gleichlautend begann. Gregor hat also nicht etwa eine neue Oration aufgenommen, sondern die bereits vorhandene beibehalten.

Welches ihr Inhalt war, ist weder aus den beiden Sacramentarien, noch aus anderen römischen Quellen zu erkennen. Deshalb muss es dahin gestellt bleiben, ob Gregor denselben änderte. Inhalt und Umfang des Gregorianischen Gebetes lassen jedoch, besonders mit Rücksicht auf das Ambrosianische Sacramentar (S. 17. Invocatio sacerdotis.), vermuthen, Gregor habe das alte Gebet nicht verändert.

§. 70.

Von der Consecration bis zur Epiklese.

Die Lehre von dem eucharistischen Opfer im Allgemeinen stellt Gregor klar dar, die Consecrationsformel enthält aber blos sein Sacramentar. Da sodann der irische und Gelasianische Canon nach dem Gregorianischen umgestaltet wurde, lässt sich aus ihren Consecrationsformeln nicht erkennen, ob Gregor sich eine Aenderung derselben erlaubte. Präsumirt darf es nicht werden, denn wenn in irgend einem Messtheil das Erbe der Apostel treu überliefert und bewahrt wurde, so geschah es in dieser Formel. Der Protestant Daniel sagt: Codices in consecrationis

[1]) Johannes Diaconus. Migne 75. 94.

formula mire consentiunt[1]). Die Worte: Elevatis oculis in coelum und aeterni (testamenti) ausgenommen, sind alle übrigen der Schrift entlehnt, jene aber, wie Innocenz III. sagt, aus der apostolischen Ueberlieferung beigefügt.

Mit den folgenden Orationen: Unde et memores und Supra quae verhält es sich, wie mit der Consecrationsformel. Als Erweiterung dieser[2]) sind sie uralt und, dem Früheren (S. 174) zufolge, ihrem hauptsächlichsten Inhalte und theilweise selbst dem Wortlaute nach in dem vierten Jahrhundert Bestandtheile der römischen Messe. Dasselbe hat auf das Gebet Supplices te rogamus Anwendung, obwohl es wahrscheinlich durch Gregor eine Auslassung erfahren hat, deren ungeachtet jedoch der Zusammenhang dieser Orationen sich noch erkennen lässt.

Derselbe ist, nach meiner Auffassung, folgender. Die Consecration ist als Wandlung und Opfer der Quellpunkt derselben. Die Oration: Unde et memores verleiht der einen Seite der Consecration Ausdruck, der gemäss die Gegenwart oder das Gedächtniss Christi in der Eucharistie gefeiert wird. Das zu ihr gehörende Gebet: Offerimus praeclarae majestati tuae gibt dem zweiten in der Consecration enthaltenen Momente dem Opfer Christi, Ausdruck.

An dem Opfer selbst ist ein Doppeltes zu unterscheiden, der Opferpriester und die Opfergabe. Der des eucharistischen Opfers ist Christus selbst, der sich durch den Dienst des Priesters darbringt. Weil dieser Letztere ein Mensch ist, kann sein Dienst mangelhaft sein. Deshalb bittet die Oration Supra quae für die irdischen Priester, dass sie, wie der gerechte Abel, Abraham und Melchisedech, opfern mögen und Gott auf ihren Opferdienst so wohlgefällig herabschaue, wie auf den dieser vorchristlichen Priester (cf. S. 176).

Die Opfergabe ist „die der Majestät Gottes dargebrachte reine, heilige, unbefleckte Hostie, das Brod und der Kelch des ewigen Lebens und Heiles". Es ist die Eucharistie, welche aber nicht nur den sacramentalen, sondern auch den mystischen Leib Christi, die Kirche, umfasst. Denn die Theilnahme an dem Brode und Kelche ist die Theilnahme an dem Leib und Blut Christi, durch die Alle Ein Brod, Ein Leib werden. (I. Cor. 10. 16, 17). „Das ist aber, sagt Augustinus, das Opfer der Christen: Viele Ein Leib in Christus, den sie in dem Altarssacramente feiern, in welchem die Kirche sich in dem, was sie darbringt (Fleisch und Blut Christi), selbst darbringt" [3]).

---

[1]) Daniel, Codex liturgic. tom. I. p. 36.

[2]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 23.

[3]) August. de civit. Dei. l. 10. c. 6. p. 319. cf. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. §. 77. S. 295 f.

Kurz: die Opfergabe der Messe ist gleichfalls eine doppelte, die des sacramentalen Leibes Christi, welche durch das Gebet: Offerimus praeclarae majestati tuae dargebracht wird, und die des mystischen Leibes Christi, die der Kirche oder der Gläubigen, welche die Oration: Supplices te rogamus bittweise [1]) vor das Angesicht der göttlichen Majestät bringt. „Der Priester", sagt Thomas. „petit hoc pro corpore mystico, quod in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet, secundum illud Apocal. 8, 4. Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus" [2]).

Das eucharistische Opfer ist demnach nicht nur ein göttliches, sondern auch ein menschliches, sofern der Hohepriester Jesus sich durch den Dienst der Priester opfert und sofern die Gläubigen in und mit Christus sich selbst Gott zum Opfer darbringen. Nach dieser Seite jedoch bedarf das Opfer des göttlichen Beistandes. Für den Dienst der Priester wird er erfleht durch die Oration: Supra quae, für das Selbstopfer der Gläubigen durch die Oratiou: Supplices. Wie aber diese zwei Orationen aus dem Gebete: Unde et memores hervorgegangen sind, so schliessen sich beide wieder in der Epiklese zur Einheit zusammen, in welcher um die Herabkunft des h. Geistes gebeten wird, dass er Priester und Volk für und durch das eucharistische Opfer heilige.

Man sieht, diese Gebete sind aus einem Gusse. Sie wurden nicht an einander gereiht, sondern, organisch aus der Consecration herausgewachsen, erscheinen sie als Erbe der apostolischen Ueberlieferung, das Gregor in sein Sacramentar aufnahm.

§. 71.

Epiklese und Memento defunctorum.

Mit und in Christus die Consecration vollziehend, wird der h. Geist in der Epiklese nicht herabgerufen, um Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln. „Denn er redet nicht von sich selbst, sondern was er hört, redet er." (Joh. 16, 13.) Er spricht in und mit Christus die Einsetzungsworte und macht in der Epiklese Brod und Wein als Leib und Blut Christi erscheinen (*ὅπως ἀποφήνῃ*). Das heisst, er wird herabgerufen, damit die Gläubigen Brod und Wein als Leib und Blut Christi

[1]) Das ‚jube haec perferri' entspricht völlig dem Präfationsschluss: Cum quibus et nostras voces, ut admitti jubeas deprecamur.

[2]) Thom. p. III. q. 83. a. 4. p. 843.

erkennen und so in die Wahrheit der Worte Christi eingeführt werden. Er ertheilt ihnen durch seine Organe, die Priester, die Eucharistie und „erfüllt sie dadurch mit allem himmlischen Segen und Gnade (omni benedictione coelesti et gratia)." Er nimmt von dem Meinigen und verkündiget es euch. (Joh. 16, 14.)

Wenn das aber die Bedeutung der Epiklese ist, wie kommt es, dass sie das Gregorianum nicht mehr vollständig enthält, sondern die Herabrufung des h. Geistes auslässt? Nach dem S. 178 Angegebenen kennt sie Gelasius, und deshalb wird man annehmen dürfen, Gregor habe sie in seinem Sacramentar weggelassen, weil die Vertauschung des dunklen *ὅπως ἀποφήνῃ* mit dem deutlichen *ἵνα ποιήσῃ* zu der Annahme führen konnte, der h. Geist vollziehe in der Epiklese die Verwandlung abermals. Cyrill von Jerusalem ist meines Wissens der Erste, welcher das Wort *ποιεῖν* anwendet [1]), indem er vielleicht das entsprechende aramäische Wort der alten Liturgie von Jerusalem in dieser Weise übersetzte. Basilius gebraucht für *ἀποφαίνειν* das Wort *ἀναδεῖξαι* [2]). Die Abendländer, besonders die Gallier, setzen die Wirkungen des herabgerufenen h. Geistes häufig in mutare, transformare, transferre, permutare von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi. Diese Worte legten die Annahme nahe, in der Epiklese finde eine abermalige Verwandlung statt, weswegen sie Gregor durch Aufnahme in das Sacramentar nicht sanctioniren wollte. Andererseits hätte eine Aenderung der hergebrachten Worte Beunruhigung veranlassen können. Darum liess sie Gregor einfach weg.

2. Memento defunctorum. An die Herabrufung des h. Geistes schliessen sich in den meisten Liturgien die Fürbitten für die Kirche und die einzelnen Stände und Klassen der Gläubigen an. Wahrscheinlich war dieses, dem Stowe-M. zufolge, bis zu Ende des vierten Jahrhunderts auch in Rom der Fall. Zur Zeit Innocenz I. wurden hingegen „die Namen" vor der Consecration gelesen und, da dieses in dem „Memento" geschah, recitirte man diese damals auch in der römischen Messe vor der Consecration. Ferner verbinden die Liturgien mit dem Memento für die Lebenden auch die für die Verstorbenen und das Gedächtniss der Heiligen (Communicantes), so dass man annehmen darf, im vierten Jahrhundert habe man die beiden Memento nebst dem Gebete Communicantes in der römischen Messe nach der Consecration, seit Innocenz I. aber vor derselben verrichtet (cf. S. 146). Bei dieser Sachlage erscheint die Anordnung Gregors, die Memento defunctorum nach der Consecration zu recitiren, theilweise als eine Rückkehr zu der alten Uebung.

---

[1]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 95.
[2]) l. c. S. 144.

Nach meiner Annahme war es nämlich Gregor, der diese Umstellung des Memento def. bewirkte. Seine Existenz vor der Consecration in dem Gelasianischen Sacramentar ergibt sich aus dem von Gerbert herausgegebenen Gelasianischen Codex, in welchem es in unmittelbarer Verbindung mit dem Memento vivorum vor der Consecration steht (cf. S. 165). Es wäre unerklärlich, wie es auch nur in einer Handschrift an diesem Orte stehen könnte, wenn es nicht in dem ursprünglichen Gelasianum sich daselbst befunden hätte. Wurde ihm hingegen von Gregor der Platz nach der Consecration angewiesen, dann erklärt sich dadurch der Mangel desselben in den dem Gregorianum angepassten fränkischen Missalien. Die Franken nahmen die Gregorianischen Memento und Communicantes in ihre Missalien auf, um sie dadurch dem Sacramentar Gregors I. conform zu machen, da aber dieses vor der Consecration kein Memento defunct. hatte, liessen sie dasselbe an diesem Orte weg. Warum, wird man fragen, nahmen sie dasselbe aber nicht, wie Gregor, nach der Consecration auf? Weil es, lautet die Antwort, weniger Aufsehen und Anstoss erregt, etwas aus dem Missale wegzulassen, als beizufügen [1]). Ein Memento defunct nach der Consecration war den Franken so ungewohnt, dass seine Einführung unterbleiben musste. Sollte aber, wird man ferner fragen, der gänzliche Wegfall dieses Memento weniger Anstoss verursacht haben? Ein solcher Wegfall fand nicht statt. Denn in der Gelasianischen Oration: Hanc igitur oblat. wurde häufig für die Verstorbenen gebetet, und diese Oration blieb selbst nach Gregor meistens unverändert, indem man ihr blos die Gregorianischen Schlussworte: „Diesque nostros“ anhängte. Zudem ersetzten die zahlreichen Requiem-Messen (am Todes-, dem 3., 7., 30. Tage und dem Anniversarium) das Memento defunct. Wo dieser Ersatz aber fehlte, mag die von Daniel citirte Rubrik eines Merowingischen Missale: ‚Si fuerit ut nomina defunctorum recitentur, dicit sacerdos: Memento‘ Geltung erlangt haben.

Bei der Frage nach dem Memento defunct. in dem Gelasianum und Gregorianum handelt es sich jedoch hauptsächlich um diese beiden Sacramentarien und die Veränderung, welche sie im fränkischen Reiche erfahren haben. Der Mangel des Memento defunct. in dem Mainzer Codex des Gregorianum ist dem Einfluss

[1]) Suit. Baeumer sagt von dem Verfasser des in dem Gregorianum befindlichen Prologes: „Sein Zweck war vor Allem, der Unzufriedenheit und Aufregung vorzubeugen, welche sich leicht der Gemüther bemächtigen konnte, wenn man an Stelle des beliebten und althergebrachten ein neues, noch ungekanntes Liturgiebuch vorschrieb.“ Baeumer, über das s. g. Sacramentarium Gelas. Sonderabdruck aus dem histor. Jahrbuch, Jahrg. 1893. 2. B. (S. 241—301). S. 29.

des Gelasianum, das sich dem ganzen Laufe des Rheines entlang seit dem sechsten Jahrhundert eingebürgert hatte, zuzuschreiben[1]). Weil dieses Sacramentar kein Memento nach der Consecration hatte, strich man es, um Aergerniss zu vermeiden, selbst aus dem Gregorianum. Dasselbe geschah mit dem Tommasi-Gelasianum, sofern man mit Rücksicht auf das Gregorianum dieses Memento vor der Consecration wegliess. Ebenso verhält es sich mit dem (Gelasianischen) Codex Eligii. Gerbert bemerkt über dieses Memento: Memoria mortuorum in altero Rhenaugiensi Gregoriano codice et San Gallensi deest . . . Eadem desideratur in cod. Augiensi bibl. Caes. Vindob. sacr. IX... Deest etiam in altero cod. bibl. Caes. suppari modo citato, ut tamen antiqua manu in ore paginae suppleatur[2]). Wahrscheinlich gelangten solche fränkische Messbücher auch nach Spanien. In der von Arevalus besorgten Ausgabe der Werke Isidors wird in der „Isidoriana" überschriebenen Einleitung eine aus dem 9. und eine aus dem 10. Jahrhundert stammende Handschrift erwähnt, in welcher das Memento defunct. fehlt[3]).

Aus all dem sieht man, die Entfernung des Memento defunct. hängt mit dem Einfluss des Gregorianum auf das Gelasianum zusammen, denn sie findet erst mit seiner Verbreitung im fränkischen Reiche statt. Verdrängte aber dieser Einfluss dasselbe, so hat es Gregor von dem Memento der Lebenden getrennt und vor das Gebet: Nobis quoque gestellt.

Die Ursache, die ihn dazu bestimmte, lässt sich, in Ermangelung positiver Nachrichten, schwer nachweisen. Man wird voraussetzen dürfen, Gregor wusste, dass in der ältesten römischen Liturgie die Fürbitten (Memento und Communicantes) nach der Consecration verrichtet wurden. Dasselbe offenbarte ihm der Inhalt der Oration: Nobis quoque peccatoribus, sofern er deutlich anzeigt, das Gebet der Memento und Communicantes sei ihm unmittelbar vorhergegangen. Den nächsten Anlass zu dieser Veränderung mag aber der griechische Ritus gegeben haben. Als Apocrisiarius an dem Hofe zu Constantinopel lernte er denselben und seine Verschiedenheit von dem römischen kennen, die, was den Canon betrifft, gerade in der Stellung der Memento zum Vorschein kam. Um die Differenz der beiderseitigen Riten zu mildern und der Uebereinstimmung einen äusseren Ausdruck zu verleihen, versetzte er das Memento defunctorum an den genannten Ort. Einige Sicilianer machten ihm über solches Entgegenkommen

---

[1]) Selbst der nachmalige Bischof von Mainz, Rhabanus Maurus, erwähnt in dem Liber de sacris ordinibus, (c. 19. p. 1187. Mig. t. 112) das Memento defunct. nicht, obwohl er alle übrigen Messgebete erklärt.

[2]) Gerbert, Monum. pars I. p. 236. not. 2.

[3]) Opera Isidor. l. c. c. 84. n. 8. p. 48.

einen Vorwurf, auf welchen der Papst antwortete, er habe bei seiner Reform ebenso alte römische Gewohnheiten wieder zur Geltung gebracht (veteres nostras consuetudines reparavimus), als er immer bereit sei, das Gute, das die Kirche von Constantinopel oder eine andere habe, nachzuahmen [1]).

Man mag demnach die Umstellung der Memento defunctorum für eine reparatio veteris romanae consuetudinis oder für eine imitatio ecclesiae Constant. halten, das Eine, wie das Andere gibt die Motive für die Gregorianische Reform der römischen Messe und darum auch des in Rede stehenden Bestandtheiles derselben theilweise an.

§. 72.

Embolismus.

Ueber die Oration: Nobis quoque peccatoribus, wie über den Schluss des Canons sind §§. 51 u. 53 zu vergleichen. Weil sodann die Aeusserungen Gregors über das Vater unser zugleich Zeugniss über die Recitation desselben in der Messe vor seiner Zeit geben, wurden sie gleichfalls früher erörtert (cf. §. 52). Das Resultat lautete: Gregor verlegte die Recitation des Vater unser „alsbald nach dem Canon."

Unmittelbar mit derselben verbindet das Gregorianum ein Gebet, dessen erste Worte: Libera nos eine Wiederholung der letzten Bitte des Vater unser sind, so dass dieses Gebet als Zusatz zu demselben erscheint, weswegen es den Namen Embolismus erhalten hat. Bereits im §. 54 war von einer Benediction die Rede, die nach ihrem wesentlichen Inhalte (Segensgebet) und der Zeit ihrer Ertheilung mit dem Gregorianischen Embolismus in Verbindung stand; ein Verhältniss, das näher zu erörtern ist.

In der römischen Messe des vierten Jahrhunderts sprach der Priester ein Segensgebet über die Gläubigen und da derselbe, dem Gregorianischen Embolismus gemäss, Gott bittet, die Gläubigen von allen Uebeln zu befreien und ihnen den Frieden und seine Barmherzigkeit zu verleihen, so steht der wesentliche Inhalt beider Orationen im Einklang. Wenn hingegen der Diacon Hilarius bemerkt, die Benediction habe mit der Anrufung des Namens Gottes begonnen, so fehlt dieser Eingang in der Gregorianischen Oration, die zudem statt Gott die Fürsprache der Heiligen anruft [2]).

---

[1]) Tamen si quid boni vel ipsa (sc. Constantinop.) vel altera ecclesia habet, ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum. Greg. epist. ad Joan. Syrac. l. 9. epist. 12.

[2]) Darauf habe ich schon in der Liturgie der ersten drei Jahrhunderte hingewiesen. S. 256.

Es fand also eine Veränderung dieses Gebetes statt, und es frägt sich, von wem sie ausging.

Bei dem Mangel weiterer Nachrichten sind wir auf das Stowe-Missale angewiesen. Dasselbe wiederholt den Gregorianischen Embolismus, jedoch ohne die Worte: ‚intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice Maria' und des Namens: ‚Andreas', welchen wohl Gregor, als Verehrer dieses Apostels, beifügte [1]), an dessen Stelle das Stowe-M. den Namen Patricius setzte. Das Letzte ist ebenso erklärlich, als das Auslassen der genannten Worte für das Stowe-M. bedeutungsvoll ist. Dadurch verräth es nämlich, in der Patricischen Messe habe die Anrufung der Gottesgebärerin gemangelt, denn ein anderer Grund lässt sich für das Uebergehen derselben nicht angeben. Wie verhält es sich aber mit: ‚intercedentibus Petro et Paulo'? Wahrscheinlich enthielt die Patricische Messe auch diese Worte nicht, die erste Hand des Stowe-M. nahm sie jedoch aus dem Gregorianum auf, weil sie einen willkommenen Anlass boten, des h. Patricius zu gedenken. Das Patricische Missale kannte demnach eine unter Anrufung der Heiligen vollzogene Segnung nicht.

Das möchte zu der Annahme verleiten, das „Libera nos" des Stowe-M. sei das ursprüngliche, römisch-patricische Gebet, das Gregor aus der alten römischen Messe, mit Beifügung der Anrufung der Heiligen, in sein Sacramentar übertragen habe. Dem widerstreitet jedoch der Bericht des Diacon Hilarius, die Benediction habe mit einer Anrufung des Namens Gottes begonnen. Ferner steht ihr die enge Verbindung des Embolismus mit dem Vater unser im Wege, das sich vor Gregor im Canon befand, und drittens tritt in der Oration: „Libera nos" der von Hilarius so stark betonte Charakter der Benedictio zu wenig hervor. Das Stowe-M. überliefert darum nicht das alte römische Segensgebet, sondern den im Gregorianum enthaltenen Embolismus. Die Vertauschung des Eingangs der altirisch-römischen Oration mit dem des Gregorianums empfiehlt sich um so mehr, als die erste Hand mit der Oration: Hanc igitur ähnlich verfuhr [2]).

Wie kam aber Gregor I. zu der Umgestaltung der Benedictio in den Embolismus? Er verlegte die Recitation

[1]) „Ihm zu Ehren hatte Gregor das Kloster auf dem Mons Coelius geweiht, in welches er seinen väterlichen Palast umgewandelt; von der wunderbaren Fürsorge dieses Heiligen für das Kloster berichtet er in seinen Briefen mit Freuden (ac si specialiter abbas monasterii ipse b. Andreas sit. Ep. 11. 44. Mig. 77, 1154). Diesem Apostel widmete er, trotz seiner sonstigen Kürzungen des Sacramentars, speciell hinsichtlich der Präfationen, dennoch eine eigene Präfation, welche auch an der Vigil des Andreasfestes gebetet werden sollte." Grisar, Zeitschrift für kathol. Theologie. 1885. S. 30.

[2]) Ueber die gallische Messe vergleiche man §. 101.

des Vater unser sogleich nach dem Canon und brachte es zudem in Verbindung mit der nachfolgenden Benediction. Wie sein Sacramentar zeigt, machte er den Schluss des Vater unser, ihn wiederholend, zum Anfang der Benediction. Damit fiel ihr alter Anfang, die Anrufung Gottes, selbstverständlich weg, und da sich diese nicht nachtragen liess, schaltete er, als Ersatz für sie, eine Anrufung der Heiligen zwischen die Bitte um Abwendung von allen Uebeln und Zuwendung des Friedens ein. Den Schluss des Embolismus scheint jedoch Gregor aus dem alten Segensgebete (benedictio) beibehalten zu haben. Das entspricht nicht nur dem liturgischen Verfahren überhaupt, das höchst selten ein hergebrachtes Gebet völlig beseitiget, sondern auch dem Stowe-Missale, welches denselben ebenso wörtlich enthält, als es, wie bemerkt, die vollständige Gregorianische Anrufung auslässt. Der ersten Hand dieses Missale genügte es, den Eingang ihrer Benediction mit dem des Gregorianischen Embolismus auszuwechseln, um dadurch der Patricischen Oration das Gepräge der Gregorianischen aufzudrücken.

Es war jedoch noch eine andere Ursache[1]), die Gregor zu diesem Verfahren veranlasste. Der Liturgie des Basilius[2]), wie den Worten des Chrysostomus[3]) zufolge wurden nach dem Canon die Thüren der Kirche geöffnet und Viele verliessen sie. Das Letztere fand in Gallien im sechsten Jahrhundert (cf. S. 197) und wahrscheiniich auch in Rom statt. Diesem Unfug trat Gregor durch eine Verbindung von Vater unser und Benediction entgegen, dergemäss diese als eine Fortsetzung von jenem erschien und darum die Gläubigen nicht zum Gehen, sondern zum Bleiben ermahnte. Damit stimmt überein, dass die im Leonianum und Gelasianum während der Messe an diesem Orte vorgeschriebene Verkündigung der Quatembertage in dem Gregorianum fehlt.

Ferner erkennt man daraus, warum Gregor I. die Benedictio in den Embolismus umgestaltete, indem er ihr den Charakter einer Segnung abstreifte. Noch mehr geht dieses aus Folgendem hervor. Das römische Missale (das Gregorianum kennt keine Rubriken im Canon) hat vor den Worten: ‚Da nobis pacem' die Rubrik: ‚Signat se cum patena a fronte ad pectus et eam osculatur'. Hier gibt sich noch ein Ueberrest der ehemaligen Segnung der Gläubigen bei diesen Worten kund; als aber die Benedictio zum Embolismus geworden war, bezeichnete der Priester sich selbst mit der Patene in Kreuzesform.

Nicht anders verhält es sich mit dem Schluss des Gregorianischen Embolismus: Pax Domini sit semper vobiscum. In Ver-

[1]) Man schlage über sie S. 197 nach.
[2]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 405.
[3]) l. c. S. 201. Not. 1.

bindung mit einem Segensgebete erscheint sie als Benediction der Gläubigen. Noch mehr ist dieses der Fall, wenn sie vor Gregor die Gestalt des Stowe-Missale (S. 94) hatte. Die Verwandlung des Segensgebetes in den Embolismus bestimmte darum Gregor, die alte, im irischen Missale enthaltene Formel: ‚Pax et caritas etc.' in die Formel: ‚Pax Domini sit s. vobisc.' abzukürzen und sie dadurch blos zu einer Ankündigung des Friedenskusses zu machen. Man erwäge den Text des Ordo Rom. I.[1]). Obwohl das Wort: ‚vobiscum' auf die Gläubigen hindeutet, wird das Kreuz nicht über sie, sondern über den Kelch gemacht und das Wort ‚pax' auf den Friedenskuss bezogen, welchen der Archidiacon den ihm zunächst Stehenden vermittelt. Der Celebrans kündigt aber durch den Ruf: ‚Pax Domini sit semper vobiscum' die Ertheilung der Pax an.

Ist das der Entwicklungsgang dieses Ritus, dann sollte die Abstammung des Gregorianischen Embolismus von der früheren Benedictio zu Tage liegen[2]). Ferner ist damit zugleich gezeigt, diese wurde in den Embolismus zu dem Zweck umgestaltet und einerseits mit dem Vater unser, andererseits mit dem Friedenskuss verbunden, um die Gläubigen von dem Verlassen des Gottesdienstes vor seiner Vollendung abzuhalten.

§. 73.

Friedenskuss und Brodbrechung.

Das Brodbrechen und Mischen der eucharistischen Gestalten vollzieht sich nach dem Ordo R. I. in folgender Weise: Finito Canone küsst der Archidiacon unter den Worten: ‚Pax Domini etc.' die Patene und legt, den Kelch mit drei Kreuzen bezeichnend, die Tags zuvor gebrochene und des andern Tages dem Papste zur Anbetung gezeigte Partikel der Hostie in den Kelch. Hierauf, wird man suppliren müssen, gibt der Papst dem Archidiacon die Pax und dieser dem nächsten Bischofe etc. Der

[1]) Finito vero Canone, subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconum; quando dixerit, et ab omni perturbatione securi, vertit se archidiaconus et osculata patena, dat eam tenendam diacono secundo, cum dixerit: Pax Domini sit semper vobiscum, faciens crucem tribus vicibus manu sua super calicem, mittit Sancta in eum. Sed archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde ceteris per ordinem et populis. Ord. Rom. I. n. 18. p. 984. Murat.

[2]) Die Frage: wo ist die Benedictio des Diacons Hilarius und das Gebet des Scholasticus hingekommen? verlangt eine Antwort. Diese lautet also: beide Gebete waren identisch und ihren wesentlichen Inhalt enthält das bischöfliche Segensgebet der A. C. l. 8. c. 13 und die Oratio inclinationis der griechischen Liturgie. Gregor machte denselben zum Embolismus.

Friedenskuss, das Symbol der Gemeinschaft Aller unter sich und besonders mit dem Bischof, kann nämlich nicht vom Archidiacon, sondern muss vom Bischofe ausgehen.

Sofort bricht der Papst eine Partikel von der Hostie, die er auf dem Altare lässt (reliquit, ut dum missarum sollemnia peraguntur altare sine sacrificio non sit. l. c. 19.) Damit gibt er zugleich den Clerikern das Zeichen zum Brechen des Brodes, während dessen der Chor das Agnus Dei singt. Nach vollendeter Brodbrechung bringt ein Diacon dem Papste eine Partikel zur Communion, der eine (zweite) Partikel von ihr abbricht und dem Archidiacon gibt, welcher sie mit den Worten: ‚Fiat commixtio' in den Kelch legt. Hierauf ertheilt er den Friedenskuss und reicht sodann dem Papst den Kelch [1]).

Nach meinem Ermessen ist dieser Ritus später, nach Einführung der Commixtio, entstanden. Dem ersten Citate gemäss legte der Archidiacon die Tags zuvor gebrochene und auf dem Altare bewahrte Partikel in den Kelch. Als die Commixtio entstand, war noch eine zweite Partikel zur Mischung erforderlich, deshalb bricht der Papst eine zweite Partikel, die, conform dem ersten Ritus, gleichfalls der Archidiacon in den Kelch legt. Weil ferner nach dem alten Ritus die Brodbrechung schon geschehen war, folgt in dem neuen der Commixtio unmittelbar der Friedenskuss, welchen der Papst dem Archidiacon mit den Worten: ‚Pax tecum etc.' ertheilt und dieser sofort dem nächsten Bischof.

Jetzt sumirte der Papst die Hostie, von der er einen Theil zur Mischung abgebrochen, und empfing sofort vom Archidiacon den Kelch; denn die scheinbare Ertheilung des Friedenskusses zwischen der Communion der beiden Gestalten ist liturgisch unmöglich. Der Archidiacon goss sodann den Inhalt des Kelches nach der Confirmation des Papstes theilweise in einen Becher. Nach seiner Communion reichte der Papst den Bischöfen und Presbytern die Hostie und der Archidiacon den Kelch. Presbyter communicirten das Volk, welches den consecrirten Wein aus dem genannten Becher erhielt.

2. Diesem ist noch Einiges über das Agnus Dei beizufügen. In der ältesten Zeit wurden während der Communion Psalmen gesungen, weil alle Anwesenden die Eucharistie empfingen. Gemäss dem römischen Ordo recitirte man während der Brodbrechung

---

[1]) Expleta confractione, diaconus minor levata de subdiacono patena, defert ad sedem, ut communicet pontifex. Qui dum communicaverit, de ipsa sancta, quam momorderit, ponit in manus archidiaconi, dicendo in calice: Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. n. J. Chr. accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo. Et confirmatur ab archidiacono. O. R. I. n. 19. p. 985. Murat.

das Agnus Dei, und über Papst Sergius (687—701) berichtet der Liber pontif.: Hic statuit, ut tempore confractionis Dominici corporis Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis a clero et populo decantetur.

Durch Sergius wurde demnach die Recitation des Agnus Dei in der Messe Vorschrift. Weil jedoch liturgische Vorschriften meistens aus der Gewohnheit hervorgehen, die durch sie zum Gesetze wurde, kann die Recitation des Agnus Dei bereits vor ihm als fromme Uebung stattgefunden haben, die er durch sein Decret zum Gesetz erhob. Nach meiner Ansicht wurde nämlich dieses Gebet mit dem Ritus der Commixtio aus der griechischen Messe in die römische übertragen. In der Liturgie des Chrysostomus erscheint das Ferment der römischen Kirche geradezu als Agnus Dei. Bei der Brodbrechung spricht der Priester: „Gebrochen und zertheilt wird das Lamm Gottes etc. Der Diacon sagt: Fülle, Herr, den h. Kelch. Der Priester nimmt den oben liegenden Theil des Lammes J. H. C., macht mit ihm das des Zeichen des Kreuzes über den Kelch und legt ihn, die Worte: „Fülle des h. Geistes" sprechend, in denselben." [1]). Die Aehnlichkeit des beiderseitigen Ritus ist augenscheinlich und dadurch der Uebergang der Worte ‚Agnus Dei' in den römischen Ritus während der Brodbrechung indicirt und erklärlich. Denn vor dem sechsten Jahrhundert trifft man in der römischen Messe auf keine Spur von der Recitation des Agnus Dei. Durch Papst Sergius wurde es ein förmlicher Bestandtheil des Messritus, und wenn es auch vor ihm bei der Brodbrechung recitirt wurde, so fand es doch in die Sacramentarien so wenig Aufnahme, als die Antiphon des Introitus und Offertoriums.

§. 74.
Communion.

Das Allgemeine über die Spendung der Communion, das noch unter Gregor in Geltung stand, enthält §. 58. Hier handelt es sich um das Eigenthümliche dieses Ritus sowohl in der Pontifical- als Tagesmesse zur Zeit dieses Papstes. Das Eine wird dem Ordo R. I., das Andere dem Codex Mutinens. gemäss dargestellt.

Nachdem der Archidiacon dem Papste den Kelch dargereicht hat (cf. S. 260), begibt sich jener mit dem Kelche an die Seite (cornu) des Altares, verkündigt die Station [2]) und giesst Einiges aus dem Kelche in den scyphus des Acoluthen. Zuerst treten die

[1]) A. Maltzer, die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin. 1894. S. 105.

[2]) Man sieht auch hieraus die scharfe Scheidung von Opferhandlung und Abendmahlsspendung. Laut dem Leonianum und Gelasianum wurden

Bischöfe zu dem Sitze des Papstes und communiciren von seiner Hand, hierauf die Presbyter. Der erste Bischof empfängt (nachdem ihn der Archidiacon confirmirt hat) den Kelch aus der Hand des Archidiacons und reicht ihn Allen bis zum primicerius defensorum. Sofort nimmt der Archidiacon den Kelch zurück, giesst seinen Inhalt in den genannten scyphus und gibt diesen dem Subdiacon, welcher denselben dem Volke reicht, während der Acoluth den Kelch aufbewahrt.

Solange der Archidiacon jene confirmirte, welche der Papst communicirt hatte, begibt sich der Letztere in das Sanatorium und communicirt die daselbst Befindlichen, die nach ihm der Archidiacon confirmirt. In derselben Weise verfährt er in der Abtheilung der Frauen. Die Bischöfe communiciren aber das links und rechts am Altare stehende Volk, das Diaconen confirmiren. Das übrige Volk communiciren und confirmiren wechselseitig die Presbyter.

Sobald sich der Papst zur Spendung der Communion in das Sanatorium begibt, beginnt die Schule, abwechselnd mit den Subdiaconen, die Antiphon ad communionem, und sie psalliren, bis, nach der Communion des ganzen Volkes, der Papst ihnen winkt, mit ‚Gloria Patri' und der Wiederholung des Verses zu schliessen.

Wenn der Papst die Frauen communicirt hat, kehrt er zu seinem Sitze zurück und communicirt alle Bediensteten, welche die Patene und das Handtuch trugen und das Wasser reichten, während sie der Archidiacon confirmirt.

Nach vollbrachter Communion des gesammten Volkes und beendigter Antiphon von Seiten der Schule, tritt der Papst mit dem Archidiacon vor den Altar und betet, gegen Osten gewendet, sowohl die Postcommunion, als Dominus vobiscum. Nach dieser Oration gibt der Papst einem vom Archidiacon bestimmten Diacon einen Wink, worauf er gegen das Volk gewendet spricht: Ite missa est. Resp.: Deo gratias. Unter Vorantritt von sieben Lichtträgern und dem Subdiacon regionarius mit dem Rauchfass schreitet der Papst durch das Presbyterium, woselbst die Bischöfe sagen: Jube domne benedicere. Resp. Benedicat nos Dominus. Resp. Amen. und dann[1]) . . . in das Secretarium.

2. Ueber die bei der Sacramentsspendung gesprochenen Worte und Gebete schweigen die Ordines R., obwohl solche

---

besonders die Quatember, seit Gregor die von ihm neu eingerichteten Stationen verkündigt. Früher wurden jene sogleich nach der Schlussdoxologie, jetzt, da Gregor das Vater unser verlegte, werden diese unmittelbar vor der Communion angekündigt.

[1]) Post episcopos presbyteri, deinde monachi, deinde schola, deinde milites draconarii, id est qui signa portant; post eos bajuli (Träger von Gefässen), cereostatarii, post quos acolythi, qui rugam (Thüren) observant, post eos extra presbyterium cruces portantes, deinde mansionarii juniores, et intrat in secretarium. Ordo R. I. n. 20 u. 21.

zweifellos vorkamen. Die Sacramentarien übergehen aber die Ertheilung der Communion und den Schluss der Messe gänzlich, weil die Missa quotidiana das Nothwendige hierüber enthielt. Auf sie ist man darum angewiesen und da der Codex aus Modena die das Gregorianische Sacramentar ergänzende Tagesmesse aufbewahrt hat, dient er dazu, die Lücke der Ordines und Sacramentarien auszufüllen. Derselbe ist zwar nicht vor dem neunten Jahrhundert geschrieben und kann insofern Aenderungen erlitten haben, doch sind solche weder nachzuweisen, noch zu präsumiren, weil die Ehrfurcht vor dem grossen Papste unnöthige Neuerungen ferne hielt. Der betreffende Theil des Codex lautet:

Ante Communionem dicat: Domine Jesu Christe, fili Dei vivi etc.

Deinde panem manu tenendo, dicat: Panem caelestem accipiam et nomen Domini invocabo.

Alia. Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur puer meus.

Cum Corpus accipit, dicat: Corpus D. n. J. Chr. sit mihi ad remedium sempiternum in vitam aeternam. Amen.

Suscipiendo calicem dicat: Quid retribuam Domino etc.

Sumendo calicem dicat: Sanguis D. n. J. Chr. custodiat me in vitam aeternam.

Post corpus et sanguinem acceptum dicat[1]: Corpus Domini mei J. Christi, quod accepi, et sanguis ejus, quo potatus sum, adhaereat visceribus meis et praestet, ut ibi nulla remaneat peccati macula, ubi ejus introierunt sacramenta. Qui cum patre.

Et cum aliis dederit, dicat: Corpus D. n. J. Chr. conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen.

Item alia. Perceptio sanguinis D. n. J. Chr. conservet animam tuam in vitam aeternam. Amen.

Post Communio[2]. Laeti, Domine, sumpsimus sacramenta caelestia. Intercedente beata Dei genitrice semper virgine Maria cum omnibus sanctis tuis, ad vitam nobis proficiant sempiternam. Per.

Item dicat: Ite. Missa est.

Finita missa osculetur altare et dicat: Meritis et intercessionibus Mariae semper virginis et omnium sanctorum, misereatur nostri omnipotens Deus. Qui vivit.

Postea rediens ad sacrarium dicat: Benedicite omnia opera Domini Domino etc.[3]).

---

[1]) Diese Oration steht beinahe wörtlich im Missale Gothicum. n. 78. Miss. Dominicalis. Mabill. p. 297. Murat. p. 653.

[2]) Die Oration Laeti steht wörtlich in dem Gelas. l. 3. als Postcom. nach dem Canon actionis. Murat. p. 698. Dieser Canon ist der Gregorianische, darum wird auch diese Postcommunion dem Gregorianam entlehnt sein.

[3]) Murat. liturg. rom. vetus. tom. I. Dissert. p. 94 u. 95.

Vierter Theil.

Gallische Messe.

I. Artikel.

Ursprung und Eigenthümlichkeiten derselben.

§. 75.

Römischer Ursprung.

Ueber den Ursprung dieser Messe [1]) gehen die Ansichten zum Theil weit auseinander, denn die Einen suchen denselben in Rom, die Andern in Kleinasien. Der älteste Zeuge für ihren römischen Ursprung ist Papst Innocenz I. (401—417). In einem Briefe an den Bischof Decentius von Eugubium, welcher ihn wegen der Verschiedenheit liturgischer Gebräuche um Rath fragte, gibt der Papst zuerst die Ursache an, aus der in verschiedenen Kirchen verschiedene Gebräuche entstehen, und findet sie darin, „dass man nicht das Ueberlieferte festhalten zu müssen glaube, sondern das, was Jedem gut scheine . . . Man sollte aber wissen, dass das von dem Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche Ueberlieferte und bis jetzt Festgehaltene von Allen beobachtet werden müsse, und nichts über- oder eingeführt werden dürfe, quod auctoritatem non habeat aut aliunde accipere videatur exemplum . . . Dieses gilt vorzüglich von ganz Italien, Gallien, Spanien, Africa, Sicilien und den zwischen inne liegenden Inseln, deren Kirchen zweifellos Petrus oder seine Nachfolger durch Aufstellung von Priestern gegründet haben“ [2]).

---

[1]) Die Abhandlungen von Herbert Lucas, S. J.: ‚The Early gallican liturgy‘ habe ich nicht berücksichtigt, da bei meiner ungenügenden Kenntniss der englischen Sprache Missverständnisse allzu nahe liegen.

[2]) Aut legant, fügt der Papst bei, si in his provinciis alius Apostolorum invenitur, aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi quod ecclesia romana custodit, a qua eos

Nach einigen Bemerkungen wendet sich der Papst an Decentius mit den Worten, „er sei überzeugt, das Gesagte werde ihm genügen ad informationem ecclesiae tuae vel reformationem, si praecessores tui minus aliquid aut aliter tenuerunt. Weil er ihn jedoch über einiges Andere gefragt habe, gehe er darauf ein, damit er mit grösserer Autorität die Seinigen ermahnen und die von den Institutionen der römischen Kirche Abirrenden zurechtweisen könne. Auch soll er die ihm anzeigen, qui aut novitates inducunt, aut alterius ecclesiae, quam romanae, existimant consuetudinem esse servandam.“ Sofort geht Innocenz I. auf den Friedenskuss und die Lesung der Diptychen ein; wovon später.

Was der Papst ausspricht, hat er aus dem Bewusstsein der Kirche geschöpft. Zweihundert Jahre vor ihm schrieb Tertullian, von den apostolischen Kirchen gehe die Regel der Wahrheit aus, weswegen man sich an sie zu halten habe.

Man wird erwidern, hier handle es sich um den Ursprung der gallischen Messe und von der sei in dem Briefe keine Rede. Wenn jedoch die gallischen Kirchen von Rom abstammen, so hat auch die Feier ihres Gottesdienstes daselbst ihren Ursprung. „Percurre ecclesias apostolicas, ruft Tertullian aus, si Italiae adjiceris, habes romanam, unde nobis quoque auctoritas praesto est statuta... Inde portat fidem, aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit“ [1]). Dasselbe findet auf Gallien Anwendung, denn stammen die gallischen, wie die afrikanischen Kirchen von der apostolisch-römischen ab, so hat jene, wie diese, den Glauben, die Taufe und die Eucharistie von ihr erhalten.

Doch der Brief selbst weist auf die gallische Messe hin, obwohl der Papst diesen Namen nicht nennt. Er berücksichtigt allerdings zuerst die im römischen Metropolitan-Verbande stehenden Kirchen, wie es Decentius gegenüber selbstverständlich war. Doch beschränkt er sich nicht blos auf die Stadt Eugubium, denn obgleich er von des Decentius praecessores spricht, qui minus

---

principium accepisse non dubium est, ne dum peregrinis assertionibus studeant, caput institutionum videantur omittere. Innoc. epist. 25. ad Decentium. n. 2. p. 607. Schoenemann. Paul de Lagarde hat in den Reliquiae Juris ecclesiastici antiquissimae, Vindobon. et Lipsiae 1856, ein syrisches Document mit griechischer Uebersetzung herausgegeben, welches verwandten Inhalts ist . . . Die betreffende Stelle lautet in lateinischer Uebersetzung: Accipit manum sacerdotalem Apostolorum Roma civitas et tota Italia ac Hispania et Britannia et Gallia cum reliquis aliis regionibus finitimis a Simone Cepha, qui ascenderat ab Antiochena et fuit praeceptor et rector in ecclesia quam ibi aedificaverat et in finitimis ejus. Die syrische Handschrift stammt aus dem 5. oder 6. Jahrh. Bei Bäumer, über das sog. Sacramentarium Gelasianum. Sonderabdruck aus dem Histor. Jahrb. Jahrg. 1893. 2. B. S. 51.

[1]) Tert. de praescr. c. 36. p. 46. ed. Semml.

aliquid aut aliter tenuerunt, so verlangt er doch auch die Namen solcher zu kennen, welche von der römischen Kirche abweichende Gewohnheiten einer anderen Kirche beobachteten. Das sind darum keine praecessores, sondern lebende, benachbarte Bischöfe, welche den Ritus der gallischen Kirche einführten. Innocenz sagt zwar blos „alterius ecclesiae", bezeichnet jedoch den Ritus dieser anderen Kirche dadurch, dass sie den Friedenskuss zu Anfang der Messe ertheile und die Namen verlese, antequam precem sacerdos faciat [1]). Durch die letztere Eigenthümlichkeit unterscheidet sich aber die gallische Messe von allen übrigen Liturgien, also kann der Papst nur sie gemeint haben, welche einige italienische Bischöfe, mit Uebergehung des caput institutionum (römische Kirche), bei ihren autoritätslosen Neuerungen zum Vorbild (exemplum) nahmen.

Die Berechtigung, den Brief auch auf die gallische Messe zu beziehen, sollte damit klar gelegt sein. Der Einwurf, Eugubium gehöre zu Mittel-Italien und sei durch die Diöcese Mailand von Gallien getrennt, weswegen sich der Einfluss des gallischen Ritus schwerlich so weit ausgedehnt habe, ist ohne Bedeutung. Diese Stadt liegt nämlich von Burgund, der Heimath der Mone'schen Messen, nicht so entfernt und abgeschlossen, dass die gallische Neuerung nicht zu ihr dringen konnte. Wie sollte Decentius dazu gekommen sein, den Papst über das Lesen der Namen vor dem Opfer um Rath zu fragen, wenn er keine Kunde von der gallischen Messe erhalten hätte?

2. Man wird ferner bemerken, der Gewinn des bisher Angeführten sei kein grosser, da aus ihm nur erhelle, die Gallier haben ihren ursprünglichen Gottesdienst von Rom erhalten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts sei eine Aenderung mit ihm geschehen, welche Innocenz I. missbilligte. Ein Gewinn ist es aber dennoch, denn das Zeugniss von Innocenz darf deshalb, weil er ein Papst war, oder weil gewisse Theologen und Historiker ein Interesse haben, die Bedeutung Roms für die Christianisirung des Abendlandes abzuschwächen, nicht einfach ignorirt und beseitigt werden. Uebrigens lässt sich aus dem Briefe noch Mehreres sowohl für die römische, als die gallische Messreform erkennen.

Der Papst beurtheilt das Verfahren des Decentius und seiner Vorgänger anders, als das jener Bischöfe, welche den Ritus einer fremden Kirche nachahmten. Von jenen sagt er, sie haben „Einiges weniger oder anders festgehalten", von diesen, sie haben der römischen Kirche Widersprechendes aus einer anderen Kirche

---

[1]) In der Abhandlung im ‚Katholik' steht, sei es durch einen Schreib- oder Druckfehler, statt „vor dem Opfer" vor der Opferung. Dass ich precem nicht mit „Opferung" übersetzen wollte, wird wohl Jedem klar sein.

aufgenommen. Es fand also auch in den zum römischen Metropolitan-Verband gehörenden Kirchen eine Aenderung des Ritus statt, behufs welcher der Papst dem Bischofe Vorschriften gibt, ad informationem ecclesiae tuae vel reformationem. Die Unterscheidung von informatio und reformatio, welche die Partikel vel noch verstärkt, ist schon an sich nicht bedeutungslos. Mit Rücksicht auf die Zeit darf sie aber um so weniger für nebensächlich angesehen werden, als damals im Orient und Occident der Ruf nach Abkürzung und Reform der Messe laut ertönte. Man erinnere sich an Basilius und Chrysostomus und die fortgesetzte Aenderung ihrer Messen zu Anfang des fünften Jahrhunderts. In Africa wurden die liturgischen Bücher gleichfalls verbessert, in Rom hatte Papst Damasus die Reform eingeleitet und in Gallien war sie im Werke.

Bei dieser Sachlage dürfen die Worte: minus aliquid aut aliter tenuerunt, nicht blos auf einige veraltete Gebräuche bezogen werden. Es handelte sich damals um mehr, um die Reform der Messe überhaupt. Deshalb fügt der Papst dem ‚ad informationem' das ‚vel reformationem' bei. Die Damasi'sche Reform betraf, wie später die Gregorianische, zunächst den Gottesdienst der Stadt Rom, und es blieb den Bischöfen ausserhalb der Stadt überlassen, denselben in ihren Diöcesen nach den Bedürfnissen ihrer Gemeinden und dem Muster des römischen Ritus einzuführen und umzugestalten. Vor der Annahme, der Papst habe den auswärtigen Bischöfen, damals wie heute, die plötzliche und pünktliche Reform der Messe in ihren Sprengeln vorgeschrieben, hat man sich ebenso zu hüten, als vor der Ansicht, in jener Zeit habe die ganze katholische Welt das Bedürfniss der Messreform gefühlt und nach ihr verlangt, mit Ausnahme der italienischen Bischöfe, welche an dem alten Ritus blos Einiges änderten. Decentius wusste das besser, deshalb wandte er sich an den Papst, um Weisungen zur Information und Reformation seiner Kirche zu erlangen, und der Papst weist die Reform nicht zurück, sondern gibt ihm als Richtschnur für dieselbe die Regel an, sich nach dem Vorbild der römischen Messe zu richten und das derselben zuwider Laufende ferne zu halten. Da diese aber die von Damasus reformirte ist, so führten die italienischen Bischöfe dieselbe zu Anfang des fünften Jahrhunderts in ihren Diöcesen ein, und umgekehrt, da sie ihre einheimische, ursprünglich aus Rom erhaltene Messe zu dieser Zeit nach der römischen reformirten, muss diese selbst zuvor eine Aenderung erlitten haben.

Bezüglich der gallischen Messe folgt sodann aus dem Gesagten, sie war ursprünglich eine von Rom abstammende.

Ferner wurde sie zu Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts reformirt, jedoch nicht nach dem Muster der

römischen Messe, sondern, durch Umgestaltung des Friedenskusses und der Lesung der Namen, im Widerspruch mit derselben. Weil jedoch, dem Briefe zufolge, diese Umstellung sowohl in Eugubium, als in Rom Aufsehen erregte, wird man daraus schliessen dürfen, dass sie, vor der Reform in dem gallischen Ritus nicht vorhanden, erst durch diese in die Messe Aufnahme fand. Wie kommt es aber, wird man fragen, dass Decentius, der bei dem Papste wegen der genannten Umgestaltung Rath einholt, den überwuchernden Einfluss des Kirchenjahres, selbst auf die Messgebete des Canons, verschweigt? Nach meinem Ermessen hat dieses seinen Grund entweder darin, dass eine Eugubium benachbarte italienische Diöcese blos in dieser Umstellung den gallischen Ritus nachahmte, oder dass der gallische Ritus bei seiner Entstehung sich blos durch diese Eigenthümlichkeit von dem römischen unterschied und der übermässige Einfluss des Kirchenjahres sich erst später ausbildete. Die letztere Annahme empfehlen die Mone'schen Messen, in welchen sich, die letzte und jüngste ausgenommen, kein Einfluss des Kirchenjahres offenbart. Kurz, die gallische Messe war ursprünglich die römische, wurde derselben jedoch durch die im Anfang des fünften Jahrhunderts entstehende und sich allmählig steigernde Reform mehr und mehr entfremdet.

§. 76.

Orientalischer Ursprung derselben.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts kam Pothinus († 177), ein Schüler des Bischofes Polycarp von Smyrna, nach Lyon und wurde daselbst Bischof der christlichen Gemeinde. Nachdem der 90jährige Greis den Martyrtod erlitten, folgte ihm Irenäus, gleichfalls ein Schüler Polycarps, auf dem bischöflichen Stuhle daselbst. Diese verbürgten Thatsachen benutzten Einige, um aus ihnen den orientalischen Ursprung der gallischen Messe abzuleiten, sofern sie annahmen, diese beiden Bischöfe haben ihre kleinasiatische Liturgie nach Gallien gebracht.

Ohne dieses zu bestreiten, ist zu erwägen, dass in Lyon und der Umgegend schon vor Pothinus Christen gelebt haben können, die ihren Gottesdienst feierten und besuchten. Um dem obigen Schlusse volle Beweiskraft zu geben, müsste deshalb die Annahme, vor Pothinus habe es daselbst keine christliche Gemeinde gegeben, nachgewiesen werden, widrigenfalls ist die Möglichkeit, Pothinus habe sich der bereits vorhandenen gallischen Liturgie bedient, nicht ausgeschlossen.

Doch gesetzt, Pothinus und Irenäus haben die kleinasiatische Liturgie nach Gallien verpflanzt, so handelt es sich vor

Allem darum, in welchem Verhältniss stand damals der orientalische Messritus zu dem abendländischen (römischen, mailändischen etc.)? War er nämlich im Allgemeinen derselbe, so kann man mit Recht nicht behaupten, der gallische Messritus stamme von dem kleinasiatischen ab, da unter dieser Voraussetzung der eine, wie der andere, sein Gepräge von der apostolischen Liturgie erhalten hat. Denn unbestritten feierten die Apostel zuerst in Jerusalem die Liturgie und verbreiteten sie von da in die ganze Welt, weswegen die Liturgie aller Länder ihren Ursprung in der apostolischen hat [1]). In Folge dessen ist sie ferner um so gleichförmiger, je weiter man zur gemeinschaftlichen Quelle hinaufsteigt. Dieses findet sicher auf die eucharistische Feier des Polycarp, Pothinus und Irenäus statt, da Polycarp noch mit den Aposteln und solchen, die den Herrn gesehen hatten, Umgang pflegte und von dem Apostel Johannes zum Bischof von Smyrna geweiht wurde [2]).

2. Man wird sich zwar für die von den übrigen Kirchen abweichende kleinasiatische Liturgie auf den Apostel Johannes berufen, allein er verweilte so lange in Jerusalem (noch im fünften Decennium traf ihn der Apostel Paulus dort, Gal. 2, 9), dass die von den anderen Aposteln, wie von ihm daselbst gefeierte Liturgie das Erbe Aller und, wegen seines langen Aufenthaltes in dieser Stadt, die des Johannes insbesondere war. Man darf darum nicht zweifeln, der Evangelist habe schon aus diesem Grunde die Liturgie von Jerusalem nach Ephesus verpflanzt. Der Apostel Paulus gründete nämlich bald nach dem erwähnten Besuche (Gal. 2, 9) die Gemeinde von Ephesus und gab ihr vor seiner Abreise den Timotheus zum Bischof. Nach dem Tode des Weltapostels übernahm der Apostel Johannes die Fürsorge über die Gemeinden Kleinasiens, welche er von Ephesus aus leitete. Wer wird nun behaupten wollen, der Evangelist habe die von dem Apostel Paulus in Ephesus eingeführte Liturgie geändert? Sollte er die von ihm selbst so lange in Jerusalem geübte eucharistische Feier mit einer ihm eigenthümlichen vertauscht und in Ephesus an die Stelle der Paulinischen gesetzt haben? Das ist von einem Apostel unmöglich anzunehmen, dessen Schüler Ignatius schreibt: „Befleissiget euch, eine Eucharistie zu feiern, denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und ein Kelch zur Einigung mit seinem Blute, ein Altar, wie ein Bischof“ [3]). Derselbe Satz findet auf alle Kirchen Anwendung; es sei nur an die römische erinnert. Selbst die blosse Vermuthung, Paulus habe eine

---

[1]) Den Nachweis dessen liefert meine Schrift: ‚Liturgie des vierten Jahrhunderts‘ an vielen Stellen.

[2]) Iren. adv. haeres. l. 3. c. 3. n. 4. Tert. de praescr. c. 32. p. 40.

[3]) Ignat. ad Philad. c. 4.

von der des Petrus verschiedene Liturgie in Rom eingeführt, wird abgewiesen werden. Wie Paulus und Johannes in Ephesus, so bedienten sich Petrus und Paulus in Rom desselben Ritus bei der Feier der Eucharistie. Ist aber die ephesinische Liturgie des Paulus und Johannes, wie die römische des Petrus und Paulus die der ersten Christen-Gemeinde in Jerusalem, dann lässt sich der von der römischen Messe verschiedene Ritus der gallischen Messe unmöglich von dem der kleinasiatischen ableiten.

Polycarp von Smyrna celebrirte vielmehr, wenn auch nicht wörtlich, dieselbe Messe, wie der Papst Anicet in Rom. Denn dieser gestattete dem in Rom anwesenden Polycarp „die Feier der Eucharistie als Auszeichnung im öffentlichen Gottesdienste“ [1]). Das war demonstrativ und sollte die Gemeinschaft der beiden Bischöfe in der wichtigsten Handlung offenbaren, vor welcher die Differenz in der Osterfeier zurücktrat. Wäre hingegen der Ritus dieser Feier in Rom und Smyrna verschieden gewesen, dann hätte die Celebration der Eucharistie die Differenz in der Osterfeier und die Verschiedenheit der beiden Kirchen verschärft und das Gegentheil von dem bewirkt, was sie bezweckte.

Von der Liturgie des Pothinus ist nichts bekannt. Dagegen stimmen die Nachrichten, welche Irenäus über die eucharistische Feier gibt, mit dem Ritus der alten Liturgie überein. Insbesondere stehen jene Stellen, in welchen er das Dankgebet berücksichtigt, in einer auffallenden Uebereinstimmung mit der Liturgie der apostolischen Constitutionen, so dass die von ihm in Lyon gelesene Messe völlig das Gepräge dieser an sich trug. Bis jetzt hat aber noch Niemand den Ursprung der gallischen Messe in der Liturgie der apostolischen Constitutionen gesucht [2]).

In demselben Verhältnisse zu dieser Liturgie (der A. C.) stehen die Bemerkungen, welche Hilarius von Poitiers († 368) über das Dankgebet macht (cf. §. 79), so dass der Einklang, in welchem die gallische Messe mit der alt-apostolischen und der der A. C. steht, noch in der Mitte des vierten Jahrhunderts bezeugt ist. Die wahrscheinlich in Gallien lebende Silvia, welche zu Ende des vierten Jahrhunderts zu den h. Orten im Orient pilgerte, sagt deshalb von der in Jerusalem celebrirten Messe: „At ubi missa fuerit ecclesiae juxta consuetudinem qua et ubique fit“ [3]). Ist dem so — und die Sache ist um so sicherer, als sich vor Mitte des vierten Jahrhunderts keine Spur einer Aenderung der apostolischen Messe findet —, so verliert die Annahme, die gallische Messe stamme ausschliesslich von der kleinasiatischen ab, jede Berech-

---

[1]) Euseb. h. e. l. 5. c. 24. n. 6. p. 371.

[2]) Der Kürze wegen verweise ich auf meine Schrift: Liturgie der ersten drei Jahrhunderte, S. 119—129.

[3]) Silviae peregrinatio, p. 475. bei Duchesne.

tigung. Denn die kleinasiatische Liturgie ist, wie jede andere, eine Tochter der Mutterkirche von Jerusalem, die sich als solche von der römischen, antiochenischen etc. nicht unterscheidet. Deshalb kann die gallische ebenso von diesen, wie von jener abstammen, und die Annahme, die Verschiedenheit ihres Ritus beruhe in der Abstammung von Kleinasien, ist irrig.

Wenn sich aus dem kleinasiatischen Ritus die der gallischen Messe eigenthümliche Verschiedenheit nicht ableiten lässt, dann fragt es sich weiter, wo liegt die Quelle, aus der diese Eigenthümlichkeiten ausgeflossen sind? Zu diesem Behufe müssen die einzelnen Riten untersucht werden, da ihr Ursprung ein verschiedener sein kann.

§. 77.

Eigenthümlichkeiten der gallischen Messe.

Die Eigenthümlichkeiten dieser Messe haben, nach dem Obigen, ihre Ursache nicht in der alten Liturgie, die überall dieselbe war, sondern sie sind nach der Mitte des vierten Jahrhunderts zu einer Zeit entstanden, in welcher die alte Messe eine Aenderung erfuhr.

Diese Aenderung bestand im Osten und Westen in einer Abkürzung derselben, und weil dieses Merkmal auch die gallische Messe an sich trägt, beruht ihre kürzere Fassung der Gebete auf der Reform. Man vergleiche eine beliebige gallische Messe mit dem treuesten Typus der alten Liturgie, der der Ap. Constitutionen (l. 8), und der grosse Unterschied ist unleugbar.

2. Die zweite und durchgreifendste Verschiedenheit zwischen der Messe vor und nach der Reform offenbart sich in dem Einflusse des Kirchenjahres auf die Messgebete, ein Unterschied, der zugleich den Ritus des Morgen- und Abendlandes spaltet. Die Orientalen blieben bis zur Stunde bei der alten Uebung, der gemäss jeden Tag eine und dieselbe Messe recitirt wird und wurde. Wenige Tage ausgenommen, in welchen die jetzigen Griechen sich der Messe des Basilius bedienen, lesen sie an den übrigen die des Chrysostomus; doch kennt weder die eine, noch die andere den Einfluss des Kirchenjahres auf die Messgebete. Dagegen enthält das gallische Missale gothicum keine Messe, die durch den Einfluss des Kirchenjahres sich nicht von jeder anderen, selbst in den Gebeten des Canons, unterschiede. In Gallien also ein extremer Einfluss des Kirchenjahres auf die Messgebete, im Orient keiner, und doch soll die gallische Messe, trotz dieser alle ihre Gebete durchdringenden Verschiedenheit, eine Tochter der den Einfluss des Kirchenjahres zu allen Zeiten ausschliessenden orientalischen Liturgie sein? Der Widerspruch liegt offenkundig vor.

Wenn aber, wie man annimmt, die Gallier diese Neuerung nicht aus eigenem Antrieb bewirkten, und die orientalischen Kirchen hierbei nicht betheiligt sind, so kann sie ihren Ursprung nur in der römischen Kirche haben. Papst Damasus ist nämlich der Erste, der die Messgebete, mit Ausnahme des Canons, dem Kirchenjahre entsprechend gestaltete, und da sich zudem eine andere abendländische Kirche [1]) nicht namhaft machen lässt, so verdanken die Gallier die Verwendung von Officia propria der römischen. Wenn man freilich diese hauptsächlichste, die ganze Messe durchdringende gallische Eigenthümlichkeit einfach ignorirt und unbedeutendere aus dem orientalischen Ritus (zudem nicht einmal mit voller Sicherheit) ableitet, um dadurch den orientalischen Ursprung der gallischen Messe zu beweisen, so heisst das Kameele verschlucken und Mücken seihen.

3. Als weitere Eigenthümlichkeit des gallischen Ritus, die aus dem Orient entlehnt sein soll, nennt man die Ertheilung des Friedenskusses zu Anfang der Missa fidelium. Aus Rom kann allerdings diese Uebung zu Beginn des fünften Jahrhunderts nicht gekommen sein, denn Papst Innocenz I. schreibt, man ertheile denselben als Besiegelung alles dessen, was in den Mysterien geschehen sei [2]). Der Schluss: wenn diese Ertheilung der Pax nicht aus Rom stammt, so hat sie ihre Heimath im Orient, ist jedoch übereilt, weil sie ein Erbe der alten gallischen Messe sein kann. Tertullian bemerkt: Jejunantes habita oratione cum fratribus, subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis [3]). Mone versteht unter der Oratio cum fratribus das Vater unser, ich die Oratio pro fidelibus [4]). Abgesehen davon verdient es Beachtung,

---

[1]) Duchesne glaubt zwar, die Wiege des gallischen Ritus stehe in Mailand, denn der Arianer Auxentius habe als geborener Cappadocier die kleinasiatische Messe daselbst eingeführt und sein Nachfolger auf der Kathedra, Ambrosius, sie aus Connivenz und Convenienz beibehalten. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass sich die Mailänder durch einen Arianer den kleinasiatischen Ritus aufdrängen liessen, und noch unwahrscheinlicher, dass Ambrosius denselben recipirte. Weil aber Duchesne in Deutschland viele Anhänger hat, so sei nur bemerkt, die in Mailand celebrirte cappadocische Messe kannte als solche keine Officia propria, deshalb kann die hauptsächlichste Eigenthümlichkeit der gallischen Messe von ihr nicht abstammen.

[2]) Pacem igitur asseris ante confecta mysteria quosdam populis imperare, vel sibi inter se sacerdotes tradere, cum post omnia, quae aperire non debeo, pax sit necessario indicenda, per quam constet populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, praebuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur. Innoct. epist. ad Decentium n. 4. p. 608.

[3]) Tert. de oratione. c. 14. p. 16. tom. 4.

[4]) Probst, Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. S. 373—375, woselbst meine Annahme begründet ist.

dass der Apologet, wie der Papst, die Stellung des Friedenskusses in derselben Weise als „signaculum“ begründen, dieser als Besiegelung des Mysteriums oder der Missa fidelium, jener als Besiegelung der Oratio pro fidelibus oder der Missa catechumenorum. Dadurch empfiehlt sich die Annahme, die Verlegung der Pax sei in Rom durch die Verdrängung der Oratio pro fidelibus veranlasst worden, während sie die Gallier an ihrer althergebrachten Stelle liessen. Ein triftiger Grund oder gar eine Nöthigung, zur Erklärung dieser Eigenthümlichkeit den orientalischen Ritus herbeizuziehen, liegt deshalb nicht vor, denn die Gallier hielten einfach an dem Ritus der ersten Jahrhunderte, der auch der ihrige war, fest.

Nicht anders verhält es sich mit der Zahl der Lesungen, die in Gallien drei, in Rom zwei betrug. Wahrscheinlich las man in den ersten Jahrhunderten überall drei. Die von Rom abhängige afrikanische Liturgie enthält nämlich noch im 4. und 5. Jahrhundert diese Zahl. „Has tres lectiones, sagt Augustinus, quantum pro tempore possumus pertractemus“ [1]), und in Sermo 49. n. 1. spricht er von „lectiones sanctae plures“. Auch in der „den römischen Typus“ befolgenden mailändischen Kirche fanden laut den Worten des Ambrosius: „Ubi sanctarum legi coepit series scripturarum“ [2]) mehr, als zwei Lesungen, statt. Die Annahme liegt deshalb viel näher, die Dreizahl der Lesungen in Gallien habe ihren Ursprung nicht in der orientalischen, sondern in der alten einheimischen Liturgie. Die römische Kirche werde aber bei der stattfindenden Reform das Streben nach Kürze veranlasst haben, die Lesungen auf zwei herabzusetzen. Bei dieser Sachlage lässt sich darum die Dreizahl der Lesungen, als Beweis für den orientalischen Ursprung der gallischen Liturgie, nicht verwerthen.

4. Das Offertorium beginnt in der Messe der Gallier mit einer Procession, in welcher Brod und Wein auf den Altar getragen wurden. Vor Ende des vierten Jahrhunderts brachten die Gläubigen selbst diese Gaben nebst anderen dahin und Chrysostomus ist der Erste, der von einer solchen Procession spricht [3]). In der grossen Handelsstadt Antiochien, in welcher, wie derselbe Kirchenvater klagte, Manche kaum an Ostern zur Communion gingen, opferten dem zufolge nur Wenige die gewöhnlichen Gaben. Musste deshalb die Kirche selbst für sie sorgen, dann war der Anlass zu einer Procession gegeben, in welcher der Clerus Brod und Wein feierlich zum Altare brachte. Die etwaige

[1]) August. serm. 176. n. 1. p. 839.

[2]) Ambros. epist. 22. n. 3. p. 65. Quod (ternae lectiones) in Mediolanensi ecclesia vivente Ambrosio usu venisse auctor est Sulpicius Severus in lib. 3. de vita s. Martini. Mabill. de liturgia gallicana, l. 1. c. 4. n. 4. p. 28.

[3]) Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 177 u. 178.

Ableitung dieses Ritus von der durch Pothinus und Irenäus nach Lyon vererbten Liturgie fällt damit von selbst weg.

Im Abendlande währte die oftmalige Communion und Darbringung der Opfergaben [1]) durch die Gläubigen länger. Gemäss den römischen Ordines empfing sie der Clerus bei der Opferung aus ihrer Hand, um sie auf den Altar zu legen (cf. S. 132). Da ferner, zufolge den Mone'schen Messen, die Gläubigen in Gallien noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts selbst opferten [2]), kam die genannte Procession nicht vor Mitte des fünften Jahrhunderts in die gallische Messe. Dem entsprechend erwähnt sie zuerst Bischof Germanus von Paris († 576) [3]).

Die Art und Weise seiner Darstellung drängt jedoch den Gedanken auf, bei dieser Procession habe man ursprünglich die Eucharistie selbst auf den Altar gelegt, obwohl Brod und Wein nicht selten anticipirend Fleisch und Blut genannt werden. Ohne die Procession des Germanus mit der römischen Uebung zu verwechseln, der gemäss dem celebrirenden Papste bei dem Eintritt in die Kirche eine consecrirte Hostie entgegengebracht wurde, glaube ich dennoch, die Procession des Germanus sei nicht nur durch die genannte römische Uebung beeinflusst, sondern sie verdanke dieser ihre Entstehung.

Zur Begründung dessen dient eine Bemerkung Gregors von Tours († c. 595). Er spricht von solchen, „die zum Altare des Herrn tretend, mit Sünden befleckt, frech seinen h. Leib und das Blut zum Gerichte geniessen". In seiner Jugend habe er folgende Thatsache gehört. „Nach den Lesungen der canonischen Schriften und vor der Oblation, suscepta quoque turre diaconus, in qua mysterium dominici corporis habebatur, ferre coepit ad ostium, ingressusque templum, ut eam altari superponeret, elapsa de manu ejus ferebatur in aera, et sic ad ipsam aram accedens,

---

[1]) Nach Can. 4 der zweiten Synode von Macon i. J. 585 sollen jeden Sonntag Männer, wie Frauen, Brod und Wein auf den Altar bringen (altaris oblatio offeratur). Aus diesem Gebote sieht man jedoch, dass die alte Uebung damals in Abgang kam.

[2]) Exoremus, ut recitatis nominibus defunctorum dignanter munera respiciat offerentium, ut . . . defunctis ad requiem fiat, offerentibus ad mercedem maneat, sumentibus ad salutem. Missa III. p. 19. — Quorumque oblatio, quorum ante altare tuum nomina recitantur, ut sit in tuis oculis placita, ut illis sit in beneficiis copiosa. p. d. Missa IV. p. 23. Mone, lateinische und griechische Messen. cf. §. 94.

[3]) Er nennt sie „sonus", weil Moses den Befehl erhielt, das Opfer unter Trompetenklang darzubringen. Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi, non tubis . . . sed vocibus . . . psallet ecclesia. Corpus vero Domini ideo defertur in turribus, quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra . . . Sanguis vero Christi ideo specialiter offertur in calice, quia in tale vasum consecratum fuit mysterium eucharistiae. Germanus epistola prima. Migne, tom. 72. p. 93.

numquam eam manus diaconi adsequi; quod non alia credimus actum de causa, nisi quia pollutus in conscientia“ [1]).

Ohne Zweifel handelt die ganze Stelle von der Eucharistie und nicht von einem dargebrachten Brode; das lehrt der Eingang, der von der unwürdigen Communion handelt, wie der Schluss der Stelle, der das Verschwinden der Eucharistie, wie das Nicht-Berühren derselben von Seiten des Diacons durch seine Sündhaftigkeit motivirt. Ferner wird des Kelches nicht gedacht, sondern blos des Leibes Christi, der in der turris aufbewahrt, zur Kirchenthür gebracht und dann auf dem Altare niedergelegt wurde. Dessungeachtet fand dieser Gebrauch bei der Opferung statt, welche das Hintragen beider Abendmahls-Elemente zum Behufe der Consecration forderte, der aber das Niederlegen einer consecrirten Hostie ohne Kelch widersprach.

Dieser Widerspruch fordert eine Lösung. Nach meinem Ermessen adoptirten die Gallier die römische Uebung, die Eucharistie in die Titelkirchen zu tragen (S. 200), sofern sie die Eucharistie aus den Kathedral- und Klosterkirchen in die Filialen sandten. Die Uebereinstimmung des römischen und gallischen Ritus liegt offen da. Die turris des gallischen Diacons, wie die capsa des römischen Akoluthen, enthält den Leib des Herrn, weder der römische noch der gallische Bericht gedenkt des Kelches, beidemal gehen die Betreffenden eingangs der Messe mit der Eucharistie zur Kirchenthüre und tragen sie dann zum Altare zurück, um sie mit dem Kelche zu mischen. Das Letztere bezeugt die Synode von Orange im J. 441 (also nicht lange nach Innocenz I.) in dem 17. Canon durch die Worte: „Mit der capsa ist der Kelch herbeizubringen (inferendus) und durch Vermischung mit einer Partikel der Eucharistie zu heiligen (consecrare)“.

Im 6. Jahrhundert empfahl sich dieses Verfahren nicht mehr, doch beseitigte man es nicht gänzlich, sondern, der alten liturgischen Gewohnheit gemäss, erhielt es eine andere, den Bedürfnissen der Zeit conforme Gestalt, nämlich die der von Germanus beschriebenen Procession. Nicht mehr die Eucharistie (allein) wurde zum Altare getragen, sondern Brod und Wein. Doch schimmert die alte Uebung in der citirten Erklärung des Bischofes von Paris durch. Diese Umbildung des von Gregor Tur. erwähnten Ritus in die Procession des Germanus ging aber aus der Initiative der Gallier hervor und wurzelt nicht in der orientalischen Liturgie, sondern in der römischen. Uebrigens schliesst dieses ein Einwirken des morgenländischen Ritus auf die Umbildung des gallischen nicht aus.

5. Nicht ohne Grund legt man der Lesung der Namen im unmittelbaren Anschluss an die Opferung und vor der

[1]) Gregorii Turonensis in gloria Martyrum. c. 85.

Präfation grosse Bedeutung bei, denn der Nachweis, wie dieser Ritus an die genannte Stelle kam, ist ebenso schwierig, als die Behauptung, sein Ursprung ruhe im Orient, leicht zu widerlegen ist, da weder die syrische Liturgie des Jacobus, noch die griechische des Basilius und Chrysostomus, noch die alexandrinische und römische Messe der Lesung der Namen an dem angegebenen Orte gedenken. Den beiden letzteren Liturgien zufolge werden die Namen mit den Memento zwischen der Präfation und Consecration, den ersteren gemäss nach der Consecration mit den Fürbitten gelesen, nirgends aber vor der Präfation bei der Opferung. Bickell beruft sich zwar für diese Stellung auf zwei syrische Messen, doch scheint es kaum glaublich, dass die Gallier aus dem fernen Syrien einen von allen übrigen Kirchen abweichenden Ritus mit solchem Erfolg in ihre Heimath verpflanzt haben sollten, dass er dort überall recipirt wurde.

Annehmbarer scheint mir, diese Aenderung sei aus dem eigenen Antrieb der gallischen Kirchen entstanden. Wahrscheinlich hat Papst Damasus (denn vor Innocenz I. muss es geschehen sein), welcher das umfangreiche Dankgebet (Präfation) bedeutend abkürzte, zur Ergänzung dieser Lücke die Memento aus ihrer ursprünglichen Stellung nach der Consecration herausgenommen und vor die Consecration verlegt (cf. S. 146).

Die Gallier, die dem Impuls der römischen Messe, bezüglich der Reform, folgten (S. 272), verlegten desgleichen die Fürbitten, aber nicht an die Stelle nach der Präfation, sondern nach der Opferung, weil sie es für zweckdienlicher hielten, die Namen derer, welche Gaben dargebracht hatten, alsbald nach der Opferung zu nennen. Das ist meine unmassgebliche Ansicht in dieser Sache, die übrigens nicht jeden fremden Einfluss auf die einheimische Messe der Gallier leugnet. Nur dagegen erkläre ich mich, dass man solche Einflüsse als Merkmale ihres orientalischen Ursprungs verwerthet. Wenn Papst Damasus das Alleluja aus der Messe von Jerusalem in die römische übertrug, so wird Niemand daraus schliessen, die letztere stamme von der ersteren ab. Wenn Gregor I. in dem Briefe an Johannes, Bischof von Syracus, erklärt, „er sei bereit, das Gute dieser oder jener Kirche nachzuahmen, und es wäre Thorheit, dasselbe zu verachten“, so wollte er damit sicher die römische Liturgie nicht preisgeben. Aehnlich konnten gallische Bischöfe, die, durch die Arianer verbannt, im Morgenlande lebten, orientalische Riten nach ihrer Rückkehr einführen, ohne die einheimische Liturgie zu verlassen. Wenn sie darum das Vater unser, das vielleicht in der alten gallischen Messe nicht recitirt wurde, nach dem Beispiele aller Kirchen, in ihre Liturgie aufnahmen und zwar so, dass es von dem Priester und Volk gebetet wurde, so hat das mit dem orientalischen Ursprung der gallischen Messe nichts zu schaffen.

Nach meiner Ueberzeugung ist die alte, von Rom ausgehende gallische Messe die in den ersten Jahrhunderten überall gefeierte, die apostolische. Als zu Ende des vierten Jahrhunderts der abendländische Ritus durch den Einfluss des Kirchenjahres sich von dem morgenländischen unterschied, stellten sich die gallischen Kirchen, mit Ausnahme des Friedenskusses, auf die Seite Roms, dessen Reform sie folgten. Sie überboten dieselbe aber, sofern sie selbst die Gebete des Canons diesem Einflusse öffneten und die Fürbitten mit dem Lesen der Namen nicht nur vor die Consecration, sondern auch vor die Präfation verlegten und mit der Opferung verknüpften.

Hatten sie von dem damaligen Standpunkte aus ein Recht dazu? Nach Innocenz I. „muss das von der römischen Kirche Ueberlieferte beobachtet und darf nichts eingeführt werden, was keine Autorität hat", und das bezieht er auf alle von Rom gegründeten Kirchen (S. 294). Gregor I. bemerkt: „Ich bin bereit, auch meine Untergebenen, welche ich von Unerlaubtem abhalte (ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo), im Guten nachzuahmen, denn der ist thöricht, welcher den Primat darin setzt (qui in eo se primum existimat), das Gute, das er sieht, zu verachten." (Epist. ad Johann. Syrac.) Weil der grosse Papst in dem letzten Satze auf seine Stellung als Oberhaupt der Kirche anspielt, sind unter den minores auch die Bischöfe zu verstehen, die ohne Zustimmung des Papstes (qui auctoritatem non habent) an der Ueberlieferung der römischen Kirche nichts ändern durften. Die genannten Ueberschreitungen der gallischen (wie aller von Rom ausgehenden) Bischöfe waren darum in den Augen der beiden Päpste illicitae; und die Geschichte hat ihnen Recht gegeben, denn die gallische Messe kehrte zu der römischen zurück, von der sie ausgegangen war.

II. Artikel.

Die gallische Messe des vierten Jahrhunderts.

§. 78.

Katechumenenmesse.

Da ich die gallische Messe der ersten Jahrhunderte aus den Schriften des h. Irenäus bereits dargestellt habe [1]), gehe ich hier auf sie nicht weiter ein. Im vierten Jahrhundert sind es zwei Schriftsteller, Hilarius von Poitiers und Sulpicius Severus, an deren Hand sich ein Bild der gallischen Messe des vierten Jahrhunderts

[1]) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrh. S. 119—129.

entwerfen lässt. Beide sind in der Provinz Aquitanien geboren, Hilarius zu Anfang des vierten Jahrhunderts, Severus um das Jahr 363. Jener starb im Jahre 368, dieser (er wurde (c. 392) Mönch in Tolosa, kam aber häufig nach Tours) um das Jahr 410 oder 420. Den äusseren Verhältnissen nach sind sie darum geeignet, Zeugniss über die gallische Messe des vierten Jahrhunderts zu geben, obwohl ihnen die im vierten Jahrhundert noch streng beobachtete Arcandisciplin Schweigen auflegte. „Wir wissen", sagt Hilarius, „dass man weder die Perlen den Schweinen vorwerfen, noch das Heilige den Hunden geben darf. Darum haben wir Einiges in dem Inneren unseres Herzens zu verschliessen, das, veröffentlicht, die Schuld einer unsühnbaren Sünde nach sich ziehen würde. Denn es heisst: In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccarem tibi" [1]). „Nichts ist ja kostbarer und heiliger, als die Vorschriften und Verheissungen Christi, welche uns Geheiligten den Schatz der Unsterblichkeit verleihen. Wir dürfen aber die Sacramente und ihre Kräfte weder unter den Heiden verbreiten, noch mit den Häretikern gemein haben. Die Heiden sind nämlich die Hunde, die Häretiker die Schweine. Die Menschwerdung des Wortes Gottes, das Geheimniss des Leidens und die Kraft der Auferstehung soll man daher nicht unterschiedslos vor Allen behandeln" [2]). Wenn man aber nicht einmal diese Glaubenslehren den Un- und Irrgläubigen mittheilen durfte, so kann man daraus schliessen, wie wenig der Bischof von Poitiers von dem Mysterium der Messe in Schriften, die für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, reden werde [3]).

Ueber die Gottesverehrung bemerkt Hilarius: „Gott kann nur durch Gott erkannt werden, gleichwie auch Gott keine Ehre von uns empfängt, als durch Gott. Denn wie er zu ehren sei, wüssten wir nicht, wenn er seine Verehrung nicht gelehrt hätte. Ebenso wüssten wir auch von Gott nichts, wenn er nicht auf Erden erkannt worden wäre. Der Haushalt (dispensatio) der göttlichen Geheimnisse hat seine Ordnung; für die Verehrung Gottes werden wir durch Gott belehrt" [4]). So allgemein diese Worte gehalten sind, das folgt doch aus ihnen, dass der Gottesdienst nicht nur fest geregelt, sondern die Art und Weise desselben auch von Gott selbst vorgeschrieben war. Gilt das aber von der Gottesverehrung im Allgemeinen, dann um so mehr von dem Mittelpunkte aller gottesdienstlichen Handlungen,

---

[1]) Hil. in psl. 118. lit. 2. n. 6. p. 285. Innocenz I. beobachtet die Arcandisciplin gleichfalls. S. 148.

[2]) Hil. in Matth. c. 6. n. 1. p. 696 d.

[3]) Wir dürfen darum aus dem von Hilarius verfassten Liber mysteriorum nicht viel Aufschluss über die Messe erwarten.

[4]) Hil. de Trinit. l. 5. n. 20. p. 116.

der Messe; denn diese Stellung nahm unbestritten die Liturgie im vierten Jahrhunderte ein. Von einem beliebigen Verfahren der einzelnen Bischöfe, oder gar der Gläubigen, kann darum keine Rede sein. So wenig sich nämlich der Einzelne seinen Glauben selbst machen darf, eben so wenig den Gottesdienst [1]).

Aus dem Citate folgt ferner, dass der Bischof von Poitiers die feste Normirung des Gottesdienstes bis auf Christus und die Apostel zurückführt. Seinem Glauben gemäss war die Messe des vierten Jahrhunderts ein Erbe der Apostel und Christi, weswegen er von einer göttlichen Feier der Mysterien spricht. „Gewähre", bittet er den Kaiser Constantius, „den Völkern, dass sie die predigen hören, welche sie wollen, dass sie mit ihnen die göttliche Feier der Mysterien vollziehen und für dein Wohl und Heil Gebete darbringen" [2]). Da die Vollzieher der göttlichen Mysterien zugleich die Prediger, die Prediger aber die Bischöfe waren [3]), so wurden die Mysterien oder die Messe von den Bischöfen unter Theilnahme des Volkes gefeiert. Sie war demnach wesentlich eine priesterliche Handlung.

2. Die in ihr gehaltene Predigt gehörte, wie Niemand bezweifelt, der Katechumenenmesse an [4]). Mehr werden wir durch den Heiligen über dieselbe nicht inne. Der Erziehung in dem Katechumenate, die in zwei Stufen vor sich ging (Sittlichkeit und Disciplin gehören zusammen), gedenkt er in den Worten: „Die menschliche Unwissenheit soll zur Sittlichkeit, Disciplin und Erkenntniss Gottes geführt werden . . . Zuerst soll man sich durch fromme Sitte vorbereiten, dann den Weg der Wahrheit betreten und endlich die Zeugnisse Gottes erforschen." Diese drei Zustände oder Thätigkeiten vergleicht Hilarius mit Saat, Ernte und Erleuchtung und bemerkt dazu: „Viele der Unsrigen wollen jedoch

---

[1]) Multi enim sunt, qui simulantes fidem non subditi sunt fidei, sibi fidem ipsi potius constituunt, quam accipiunt, sensu humanae inanitatis inflati, dum quae volunt sapiunt et nolunt sapere, quae vera sunt; cum sapientiae haec veritas sit, ea interdum sapere, quae nolis. Hil. de Trinit. l. 8. c. 1. p. 214 a.

[2]) Hil. ad Const. l. 1. n. 2. p. 536 c.

[3]) Hil. de Trinit. l. 12. n. 20.

[4]) Die Feier der Liturgie wird einfach Messe (missae) oder missarum solemnia (Greg. Tur. hist. Franc. l. 6. c. 32. p. 400) genannt. Missas tenere hiess der Messe beiwohnen (Greg. l. c. c. 40 p. 406). Uebrigens steht missae auch für orationes (Greg. l. c. c. 46. p. 413) und missae matutinae et vespertinae für Morgen- und Abendgottesdienst überhaupt (Concil. Agath. c. 30). Die spanische Synode von Lerida (a. 524 oder 546) gebraucht auch das Wort: Missa catechumenorum. can. 4. Mabillon weist nach, dass missas revocare so viel bedeutet, als missas celebrare, und m. celebrare auch von Laien gebraucht wird, welche der Messe beiwohnen. Mabill. de liturg. gall. l. 1. c. 6. n. 4. p. 57.

erleuchtet werden, ehe sie gesäet und geerntet haben“ [1]). Die Erleuchtung ist demnach die Taufe, und die mit ihr verbundene Erforschung der Zeugnisse Gottes kann auf die mystagogische Katechese bezogen werden. Die Vorbereitung auf sie durch fromme Sitten geschah in der ersten Katechumenatsklasse und die Unterweisung in der Wahrheit in der zweiten. Ob die Katechumenen den Unterricht in dem öffentlichen Gottesdienste erhielten und darum der Katechumenenmesse beiwohnten, sagt der Heilige nicht, wenn es aber in einem Fragment heisst: „Das Mysterium könne in Gegenwart der Katechumenen nicht gefeiert werden“ [2]), so folgt daraus ebenso, dass sie der Predigt anwohnten, als dass sie vor Beginn der Messe der Gläubigen die Kirche verlassen mussten.

Von Sulpicius Severus erfahren wir, der Gottesdienst habe mit der vom Lector gelesenen, prophetischen Lection begonnen, d. h. einer Lesung aus den alttestamentlichen Schriften, besonders dem Psalterium [3]). An sie schloss sich die Lesung aus der Epistel (epistola) [4]) und dem Evangelium an. Bei der letzteren waren die Katechumenen zugegen, denn Sulpicius sagt von Martinus, er sei schon als Katechumene kein tauber Hörer des Evangeliums gewesen [5]). Weil später die Katechumenen da und dort in Gallien [6]) von dieser Lesung ausgeschlossen waren, verdient dieses ebenso Beachtung, als die Angaben des Sulpicius der alten Messe entsprechen. Gregor von Tours bemerkt nämlich: „Lectis igitur lectionibus, quas canon sanxit antiquus, oblatis muneribus super altare Dei etc.“ [7]).

Martinus verweilte drei Jahre im Katechumenate [8]), doch liess er als Bischof solche, die er durch Handauflegung zu Katechumenen gemacht hatte, nicht lange hernach (nec multo post) zur Taufe zu [9]). Eine Prüfung, Vorbereitungskatechese, fand nicht (immer) statt, denn derselbe Heilige machte die Betreffenden sogleich (statim) zu Katechumenen [10]); selbst auf dem Felde,

---

[1]) In psl. 118. lit. 1. n. 1. p. 272 d. und 275 d. Wie das sogleich Folgende zeigt, war die Praxis in dieser Beziehung verschieden, denn die alte Katechumenatsdisciplin wurde zu Ende des vierten Jahrhunderts sehr gelockert. Die im Jahre 576 zu Agde gehaltene Synode verlangt, dass Juden, die katholisch werden wollten, acht Monate im Katechumenat bleiben, „weil sie so leicht wieder zum Ausgespieenen zurückkehren.“ can. 34.

[2]) Hil. Frag. II. n. 5. p. 616. a.

[3]) Sulp. Sev. vita s. Martini. n. 9. p. 119. ed. Halm. Vindobonae 1866.

[4]) Sulp. Chron. 2. n. 39. p. 92.

[5]) Sulp. vita s. Mart. n. 2. p. 112.

[6]) Die Bekleidung eines Armen durch Martinus in Amiens (in porta Ambiensium civitatis) geschah, als er Katechumene in Gallien war.

[7]) Greg. Turonensis, vitae patrum. c. 17. n. 2. p. 1080. a.

[8]) Sulp. Sev. vita s. Mart. c. 2. p. 112.

[9]) l. c. c. 17. p. 126.

[10]) l. c. p. 126.

sobald sie ihren Willen ausgesprochen hatten [1]). Dass sie der Lesung anwohnten und darum der Katechumenenmesse beiwohnten, wurde angegeben. Dasselbe fand wohl auch den Energumenen gegenüber statt, denn sie befanden sich in grosser Zahl in der Kirche [2]) und wurden daselbst von Exorcisten und Clerikern [3]) in wortreichen Gebeten exorcisirt und exsufflirt [4]). Ob man über sie und die Katechumenen in der Liturgie Gebete verrichtete, gibt Severus so wenig an, als Hilarius.

Hingegen hat der h. Germanus den alten Ritus der Kirche in seinem ersten Briefe aufbewahrt; eine Stelle, welche die Lücke ergänzt. Nachdem derselbe von den Lesungen und der Predigt in der Messe gesprochen, fährt er fort: „Caticuminum ergo diaconus ideo clamat juxta anticum ecclesiae ritum, ut tam Judaei, quam haeretici, vel pagani instructi, qui grandis ad baptismum veniebant, et ante baptismum probantur starent in ecclesia et audirent consilium Veteris et Novi testamenti, postea deprecarent pro illis levitae, diceret sacerdos collecta, post precem exirent postea foris, qui digni non erant stare, dum inferebatur oblatio, et foras ante ostium abscultarent prostrati ad terram magnalia; quae cura ad diaconum vel ostiarium pertinebat, ut illos admoneret exire, iste provideret ne quis indignus retardaretur in templo dicendo nolite dare Sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos. Quid enim in terra sanctius confectione corporis et sanguinis Christi? et quid plus immundum canis et porci? Similitudine comparandum eo, vel qui non est purgatus baptismo, vel non monitus crucis signaculum [5]).

Das war zur Zeit des Germanus der alte Ritus, der in seinen Tagen nicht mehr in Uebung war. In dem Citate steht nämlich (clamat ausgenommen, dem aber juxta anticum etc. beigefügt ist) durchweg die vergangene Zeit: veniebant, starent etc., während vorher (homelias quae leguntur) und nachher (sonus quod canetur), überhaupt im ganzen übrigen Briefe, das Präsens gebraucht wird. Dieser Wechsel der tempora zeigt ferner, dass der „ritus ecclesiae" der Ritus der gallischen Kirche war, denn er drückt den Gedanken aus, so war es früher und so ist es jetzt. Nun ist aber der jetzige Ritus zweifellos der gallische, also war es auch der frühere. Demgemäss verrichteten in der alten Katechumenenmesse die Diakonen nach der Predigt Gebete über

[1]) Sulp. Dialog. I. (2) n. 4. p. 185.
[2]) Dialog. II. (3) n. 6. p. 204.
[3]) Vita s. Mart. n. 5. p. 115.
[4]) Dialog. II. (3) n. 6. p. 204.
[5]) S. Germani Parisiensis episcopi epistola prima p. 92. Migne tom. 72. Man vergl. hierüber §. 89.

die Katechumenen. Ob dieses auch über die Energumenen und Büsser geschah, lässt sich dem Obigen nicht entnehmen. Sicher recitirte hierauf der Priester die Collecte d. h. die Oratio pro fidelibus, nach welcher die Katechumenen (qui non est purgatus baptismo), Energumenen und Büsser (vel non monitus crucis signaculum) auf den Ruf des Diacons abzutreten hatten. Die zwei letzten Sätze des obigen Citates hat Germanus hinzugesetzt, weswegen sie den in seinen Tagen geübten Ritus andeuten. Wie wir hören werden, durften in der That keine Excommunicirten und deshalb um so weniger Ungetaufte im sechsten Jahrhundert der Messe der Gläubigen beiwohnen. Auf Excommunicirte beziehen wir auch die Worte: „vel non monitus crucis signaculum." Katechumenen kann unter ihnen Germanus nicht verstehen, denn er unterscheidet den durch die Taufe nicht Gereinigten von dem durch das Kreuzeszeichen Befestigten und Beschützten deutlich. Wer soll nun der Letzte sein? Ich weiss keine andere Antwort[1]), als: es war entweder ein Energumene oder ein Büsser oder beide zumal. Die Verwendung des Kreuzeszeichens bei dem Exorcismus unterliegt keinem Zweifel. Die durch den Exorcismus befreiten Besessenen können darum wohl muniti crucis signaculo genannt werden, die als solche nicht ausgewiesen wurden. Nach meinem Ermessen dürfen die genannten Worte zugleich auf die Büsser angewendet werden. Einem allerdings viel jüngeren Ordo zufolge gehörte nämlich zur Absolution der Büsser die Bezeichnung mit dem Kreuze[2]). Ist diese Auslegung der citirten Stelle richtig, so durften im sechsten Jahrhundert weder Ungetaufte, noch Energumenen und Büsser der missa fidelium beiwohnen.

---

[1]) Auf die Firmung passen die Worte nicht, denn gewöhnlich wurden beide Sacramente mit einander gespendet, und es ist nicht anzunehmen, dass man Jemand, der die Taufe allein empfangen hatte, nicht wie einen Gläubigen behandelt hätte.

[2]) Schmitz hat in seiner Schrift über die Bussbücher aus dem Poenitentiale Vaticellanum III (wie er es nennt) einen Ordo aufgenommen, nach welchem der Priester zu dem Pönitenten spricht: „Per hoc signum salutiferae crucis Domini Jesu Christi . . . misereatur tui omnipotens Deus et donet tibi humilitatem veram, perseverantiam bonam, finem bonum et indulgeat tibi Deus omnia peccata tua praeterita, praesentia et futura et liberet te a laqueo diaboli et perducat te in vitam aeternam. Amen. — Ad extremum dicat tibi: Modo signa te signo crucis Christi contra diabolum et contra omnia tentamenta ejus. Dum ille se signat dicat ei: Pax et benedictio Dei patris omnipotentis et filii et spiritus s. descendat et maneat super te etc." Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche, S. 778. Die Ueberlieferung in liturgischen Dingen ist sehr constant, darum kann ein im 13. Jahrhundert geübter Ritus seine Wurzeln schon im 6. Jahrh. haben.

Für ihre Richtigkeit zeugt aber die noch im sechsten Jahrhundert gebräuchliche Uebung, der zufolge der Priester in Gegenwart von Excommunicirten die Messe nicht celebrirte (cf. §. 93); demnach hatte die gallische Katechumenenmesse des vierten Jahrhunderts denselben Verlauf, wie die in den apostolischen Constitutionen (l. 8.) beschriebene. Doch ist noch nachzuweisen, dass die vom Priester gebetete Collekte die ehemalige oratio pro fidelibus war. Ein bedeutendes Indicium hierfür ist, dass das erste Gebet in der siebenten Mone'schen Messe, wie die genannte Oration lautet[1]). Das von Mone herausgegebene Missale zeigt nämlich die Reform der gallischen Messe in ihrem ersten Stadium und beweist damit das Vorhandensein der oratio pro fidelibus in der gallischen Messe in derselben Gestalt, die sie in den übrigen Liturgien besass. Dazu kommt das Decret einer Synode von Orleans, das, von Ivo von Chartres aufgenommen, also lautet: „In diebus dominicis vel festis post sermonem intra missarum solemnia habitum plebem sacerdos moneat, ut juxta institutionem apostolicam omnes in commune pro diversis necessitatibus preces fundant ad Dominum pro rege et episcopis et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste, pro infirmis, qui in ipsa parochia lectis decumbant, pro nuper defunctis, in quibus singulatim precibus plebs orationem dominicam sub silentio dicat, sacerdos vero orationes ad hoc pertinentes per singulas admonitiones solemniter expleat. Post haec celebretur sacra oblatio". (II. c. 120)[2]). Das Gebet für die Gläubigen ist die bis auf die Apostel hinaufreichende Oration, in der für verschiedene Stände und Nöthen gebetet wurde. Insofern passen die obigen Worte völlig für dieselbe, obwohl das Gebet für die neulich Gestorbenen in den übrigen Liturgien nicht berührt wird. Wichtig für das Folgende sind die Schlussworte des Citates: „Sacerdos vero orationes . . . expleat", weil in der gallischen Messe vom fünften Jahrhundert an die Collekte aus zwei zusammengehörenden Orationen besteht, von denen die erste die Ermahnung zum Gebet, die zweite die Bitte selbst enthält. Diese Auffassung der beiden Orationen wird durch das Citat bestätiget. Endlich erwähnt Hilarius die vier apostolischen Gebetsarten in der Art, dass die erste, die precatio, den Gebeten über die Katechumenen und Gläubigen entspricht; hiervon sogleich.

---

[1]) cf. §. 84. Wie das Folgende zeigen wird, enthalten auch die späteren gallischen Missalien und Sacramentarien deutliche Spuren dieses Gebetes.

[2]) Das Citat ist einer Abhandlung des Hrn. Dr. Thalhofer über den Pronaus in der Linzer Quartalschrift 1885. S. 33 entlehnt.

§. 79.

Dankgebet.

Die Messe der Gläubigen begann in der abendländischen Kirche mit der Opferung, in der morgenländischen mit dem Friedenskusse, die gallische Messe des fünften und sechsten Jahrhunderts lässt der Collekte die Opferung, dieser das Fürbittengebet und diesem den Friedenskuss folgen. Ob das schon zur Zeit des Hilarius der Fall war, ist mehr, als fraglich. In dem Commentar zu den Psalmen spricht er nämlich von den vier apostolischen Gebetsarten, precationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones (I. Tim. 2. 1), die er folgendermassen erklärt: „Humilitatis nostrae est deprecari, magnificentiae Dei est orari, fidei est postulare, confessionis et laudis est gratulari“ [1]).

In Uebereinstimmung mit den kirchlichen Schriftstellern des dritten und vierten Jahrhunderts (Origenes, Augustinus etc.) ist die precatio auf die Gebete der Katechumenenmesse und die oratio pro fidelibus zu beziehen. Denn sie ist (sind) ebenso ein Gebet der Demuth, als die oratio in dem Dankgebete die Grösse und Grossthaten Gottes verherrlicht. Die postulatio bezieht sich aber auf das Fürbittengebet (Memento) und die gratiarum actio auf die Danksagung bei und nach der Communion. Es lässt sich zwar nicht nachweisen, dass Hilarius dasselbe thut, denn über die precatio gibt er keine weiteren Andeutungen, doch kennzeichnet er die oratio als die Verherrlichung der Grossthaten Gottes in dem Dankgebete sehr deutlich, wie wir alsbald hören werden. Das Wort postulatio gebrauchen die Väter der Synode von Rimini (a. 359) in einem Schreiben, in welchem sie den Kaiser Constantius um Rückkehr in ihre Gemeinden bitten, damit sie: „quieti (cum populis) vacent semper postulationibus, quas habent semper et pro salute tua et pro regno tuo et pro pace.“ [2]) Da Hilarius desgleichen von dem Gebete für den Kaiser in der Messe redet, ist anzunehmen, auch er verstehe unter der postulatio das Fürbittengebet der Messe, und glauben wir deshalb, uns der Stelle des Hilarius bedienen zu dürfen, um den Verlauf der gallicanischen Messe in der Mitte des vierten Jahrhunderts darzustellen.

2. Ihr gemäss folgte der precatio (oratio pro fidelibus) die oratio oder das Dankgebet (magnificentiae Dei est orari), das er folgendermassen charakterisirt: „Der 63. Psalm (‚canticum psalmi‘ überschrieben) enthält als Canticum die Verherrlichung der durch die Verkündigung himmlischer Erkenntnisse erlangten Thaten

[1]) Hilar. in 90 ps. n. 2. p. 593. a.

[2]) Hilar. Fragm. VIII. n. 3. p. 689. t. 2.

eines guten Werkes (per cognitionum caelestium praedicationem gesta boni operis), als Psalm einen Hymnus der durch gute Werke erlangten Kenntniss . . .“ [1]). Zuerst sollen wir Gott preisen. „Möchte der ausser der Kirche Stehende die Stimme des betenden Volkes hören, den Ton der herrlichen Hymnen und unter den Officien [2]) der göttlichen Geheimnisse die Antwort des frommen Bekenntnisses (inter divinorum quoque sacramentorum officia responsionem devotae confessionis) vernehmen. Denn die öffentlichen und triumphirenden (victricesque) Aeusserungen unserer Freude sind ihm wohlgefällig, weswegen auch der Psalmist sagt: ‚Immolavi in tabernaculo ejus hostiam jubilationis‘ [3]). Ausser Gott sollen wir seinen Namen loben. Desswegen fährt der Psalmist fort: ‚Dicite Deo, quam terribilia sunt opera tua. Quis enim non trepidet ad majestatem ejus, qui saecula instituerit, mundum condiderit, tempora revolubili vicissitudine cursuque dimensus sit, caelum astris ornaverit, terram fecerit, hominem ut his aut uteretur aut dominaretur elegerit!‘ Durch all dieses wird nämlich, dem Apostel zufolge, die Ewigkeit seiner Kraft und Macht erkannt. (Röm. 1. 20). Die Würde der Worte offenbart die Majestät des Schöpfers. Dass aber Gott der Schöpfer dieser Werke sei, ist von uns zu verkündigen, von den Uebrigen zu bekennen. (n. 6.) Doch nicht blos zur Betrachtung der Werke, welche sinnlich geschaut werden, des Himmels, der Luft, Erde, Meere [4]), ruft der Psalmist aus, sondern auch zu jenen, welche blos durch das Studium (studiis) der Gläubigen bekannt sind, durch welche für das menschliche Heil mittelst des ungeheueren Schreckens seiner wunderbaren Kraft Sorge getragen wurde.“ (Pharaos Untergang; Ueberschreitung des Jordan) (n. 10.)

[1]) Hilar. in 63. ps. n. 1. p. 195.

[2]) Gregor Tur. bemerkt, bis zur Zeit des h. Martinus haben die gallischen Christen das Divinum officium geheim und im Verborgenen gefeiert. Histor. Francorum l. 1. c. 43. p. 186. tom. 71. Migne.

[3]) l. c. n. 4. p. 196.

[4]) Die Ausführung des hier Angedeuteten, wie sie in dem Dankgebet vorkam, enthält Nachstehendes: „Quod itaque sensum atque opinionem ingenii communis excellat, id per admirationem sui meretur et laudem. Coelum ergo (meretur laudem), quod tanto ornatu distinctum impletumque est, tantosque motus atque cursus incredibili constantia ac varietate conservat, ut annum inter hiemem caloremque aestatis temperatis autumni et veris temporibus moderetur et finiat. Terra autem, quae supernis innumbrata naturis, vel complexa in sese vel suscepta sinu semina et contineat et alat et fecundet, et secundum uniuscujusque generis naturam usu ac maturitate consolidet. Mare autem, quod vitae nostrae modo, nunc hausto spiritu nunc refuso animetur et maneat, motumque in tanta sui varietate rationibus se lunaris incrementi detrimentique moderetur, et profunda infinitaque sui obice mentem humanae opinionis excedat, ut neque quid extra se, neque quid intra sit sensu persequente capiamus.“ In 58. psl. n. 29. p. 258 u. 259.

„Weil diese Werke der göttlichen Kraft der Hoffnung und dem Heile Aller nicht genügen, fügt der Psalmist bei: ‚Ibi laetabimur in ipso.' Dieser ist der Sohn Gottes (n. 11, 12), der jede Herrschaft, Macht und Gewalt verrichtet (n. 13) und Jedem nach der Verschiedenheit seiner Verdienste mit seiner Hilfe nahe oder ferne ist. Von den Sündern wendet er sein Angesicht ab (Ps. 50, 11), über den Gerechten weilt sein Auge (Ps. 33, 16). Durch seine barmherzigen Augen und gleichsam durch den Dienst der Engel schützt (protegit) er die Heiden und giesst über alle Glaubenden das Geschenk seiner Barmherzigkeit aus (n 14). Die Juden leugnen das, die Propheten aber laden dazu ein und die Apostel verkündigen es, ut his invitantibus, istis praedicantibus, eadem doctrina veteris et novi testamenti praedicatio contineretur (n. 16)... Hoc enim proprium apostolicae doctrinae est Deum ex lege ac prophetis in evangeliis praedicare" (n. 17)[1].

In dem Eingangs der Messe angeführten Citate redet Hilarius unverkennbar von dem christlichen Gottesdienste und zwar von der Messe der Gläubigen, denn er wünscht, der draussen Stehende oder Nicht-Eingeweihte möchte die Gebete hören. Er hörte sie aber nicht, weil er als solcher diesem Gottesdienste nicht anwohnen durfte. Zudem ist unter den „Officien der göttlichen Geheimnisse" auch nach dem Sprachgebrauche der ersten Jahrhunderte die Messe der Gläubigen zu verstehen[2].

Was die „responsionem devotae confessionis" betrifft, so muss, da unmittelbar zuvor von der „Stimme des betenden Volkes" die Rede ist, das Responsorium vom Volke gesprochen worden sein. Hilarius fasst allerdings das Wort ‚confessio' sowohl in der Bedeutung von ‚Sünden und Schuld bekennen', als von ‚Gott loben'[3], und insofern kann sich die Antwort des freien Bekenntnisses ebenso auf ein vom Volke gesprochenes ‚Kyrie eleison', als auf das ‚Dignum et justum est' und das Trisagion beziehen. Die letzte Annahme verdient jedoch den Vorzug, weil es unmittelbar darauf heisst: „Jeder müsste durch einen solchen Jubel unserer frohlockenden Stimmen erschreckt werden." Auch die Wiederholung dieser Confessio in den Schlussworten von n. 6: A nobis praedicandus est et a ceteris confitendus, weisen in diesem Zusammenhange darauf hin. Denn das Dankgebet war ein „Siegeshymnus", zu dem das Dignum et justum est, wie das Trisagion gehörte. Diese Responsorien am Eingang und Schluss desselben deutet darum Hilarius an.

Endlich nennt Hilarius diesen Jubel und dieses Bekenntniss

---

[1]) In derselben Weise spricht sich Eusebius von Cäsarea aus, cf. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. §. 13.

[2]) Probst, Liturgie der ersten drei Jahrh. S. 5.

[3]) cf. In ps. 66. n. 6. p. 210; ps. 118. lit. 8. n. 15. p. 329.

eine ‚hostia jubilationis', womit er dieses Gebet als ein Opfergebet charakterisirt. Das passt ebenso auf das Dankgebet, als der Inhalt desselben der zweiten apostolischen Gebetsart entspricht, welche die „magnificentia Dei" verherrlicht.

Zuerst wird nämlich Gott an sich gepriesen, sodann seine Majestät als Schöpfer der Welt. Die oben citirte Stelle[1]) genügt zwar, um die Uebereinstimmung mit dem alten Dankgebete zu beweisen. Wir fügen ihr jedoch noch eine zweite bei, weil sie ausdrücklich sagt, dass dieses der Hymnus der Christen sei. Von dem Satze ausgehend, dass Gott unseres Lobes nicht bedürfe, schreibt der h. Bischof: „Quid enim eorum quae nostra sunt indigebat, per quem sunt universa quae nostra sunt? An honorem a nobis expostulabat, nunc a somno stupidis, nunc de luxu noctium fessis, nunc post rixas et caedes dierum male consciis, nunc post convivia ebriis, quem Archangeli et Dominatus et Principatus et Potestates sine somno, sine occupatione, sine crimine aeternis et indefessis in coelo vocibus laudant, et laudant[2]), quia ipse invisibilis Dei imago omnes in se creaverit, saecula fecerit, caelum firmaverit, astra distinxerit, terram fundaverit, abyssos demerserit; ipse deinceps homo natus sit, mortem vicerit, portas inferi fregerit, coheredem sibi plebem acquisiverit, carnem in aeternitatis gloriam ex corruptione transtulerit. Nihil ergo iste eguit a nobis, ut haec eum apud nos inescabilia et intelligibilia opera tanquam egentem laudis ornarent"[3]). In einer dem Obigen entsprechenden Verherrlichung bestand also das Lob Gottes, wie es bei den Christen verkündigt wurde. Dass aber das liturgische Dankgebet dieses Lob enthielt, bezeugt Justin in den Worten: „Wir preisen Gott in pompösen und hymnenartigen Worten für die Schöpfung und für alle Mittel des Wohlergehens, für die Beschaffenheit des Gewordenen und den Wechsel der Jahreszeiten und dass wir wieder in Unvergänglichkeit werden"[4]).

Wenn sodann, laut demselben Heiligen, in diesem Gebete Gott dafür gedankt wurde, „dass er die Menschen von der Sündhaftigkeit befreit und alle Mächte und Gewalten durch den völlig gestürzt hat, der nach seinem Willen sich dem Leiden unterwarf"[5]), so darf man hiermit nur das Obige vergleichen, um klar zu erkennen, dass Hilarius das Nämliche lehrt. Der Satz der alten Liturgie, Gott hat die Bösen gestraft und geschreckt, die Frommen geschützt und gerettet, tritt bei Hilarius

---

[1]) In 63 psl. n. 6.

[2]) Diese Worte erhalten ihr volles Verständniss gleichfalls durch die Liturgie, in der sie beinahe gleichlautend vor dem Trisagion vorkommen.

[3]) De trinitate l. 3. n. 7. p. 53. d.

[4]) Just. apol. c. 13. p. 162.

[5]) Just. Dialog. c. Tr. c 41. p. 133.

voll und rund heraus. Das Ganze zusammenfassend, bemerkt er: „Der 148. Psalm ermahnt alle Arten von Geschöpfen zum Lobe Gottes, des Schöpfers. Von den himmlischen beginnend, durchläuft er die Ordnung aller lebenden Wesen, der Erde und des Meeres, und fordert jedes Alter und Geschlecht, wie jede Macht zum gebührenden Bekenntnisse auf, damit sie im frommen Danke den Ruhm dessen, der sie belebte, fest gründete, schmückte, feiern. Am Schlusse des Psalmes zeigt der Prophet, ein solcher Hymnus sei der der Heiligen Gottes, der Kinder Israels, die es, wie er alsbald (n. 2. p. 650) beifügt, im Geiste und nicht dem Buchstaben nach sind, über welchen, nach Galat. 6, 16. der Friede Gottes ist. Nach diesem werden wir jetzt (in dem 149. Psalm) aufgefordert, Gott ein neues Canticum zu singen. In der That ist dieses ein neues Lied, das die wahren Israeliten zu singen haben . . . Der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch ist nämlich gefallen, Gott aber hat ihn aus der Sünde wieder zum Leben gerufen und ihm sein Wohlgefallen bewiesen. Durch den Leib und das Blut Christi versöhnt, sind wir aus Feinden Kinder Gottes geworden“ [1]).

Von dem Inhalt des Dankgebetes gehen wir auf seine Form über. Justin sagt: „Wir preisen Gott in pompösen, hymnenartigen Worten für die Schöpfung etc.“ [2]). Wohl Niemandem wird es entgehen, in welchem Einklang dieser Ausspruch mit den obigen, deshalb lateinisch aufgenommenen, Citaten aus Hilarius stehe. Doch hören wir hierüber einen Zeugen, der an das liturgische Dankgebet wohl nicht dachte. „Schon Erasmus fand diese Erhebung der Sprache ‚zur blühenden, dem Tone der Bühne sich nähernden Erhabenheit‘, sowie das zuweilen eintretende Dramatische gerade dort, wo Hilarius ‚von dem Bau des Weltalls, von dem Wesen und der Beschaffenheit der himmlischen Körper, von der zur Harmonie geschaffenen Verschiedenheit der Elemente‘ und überhaupt von grossartigen Erscheinungen redet. Es ist das eben auch eine Uebereinstimmung von Form und Inhalt, welche durch jene Redepracht angestrebt wird“ [3]). Zu den von Erasmus bezeichneten Stellen, welche diesen Charakter der Erhabenheit an sich tragen, gehören die drei oben wörtlich angeführten. Da aber der Inhalt dieser Stellen, wie gezeigt, dem liturgischen Dankgebete angehört, wird man „die pompösen, hymnenartigen Worte“ auf Rechnung des Dankgebetes, das in solchen Worten abgefasst war, schreiben müssen; sei es, dass Hilarius sich der Worte dieses Gebetes bedient, sei es, dass er im Hinblick auf dasselbe seine Sprache erhebt. Selbst der

[1]) Hilar. in 149 psl. n. 1—3. p. 649 u. 650.
[2]) Justin. apol. c. 13.
[3]) Reinkens, Hilarius von Poitiers. S. 154.

Gleichklang der Worte, der sich in beiden im Texte befindlichen Citaten findet, zeugt hierfür [1]). Besässe bloss Eines diese Form, dann möchte es Zufall sein, da sie aber Beide besitzen, muss man von Absicht reden. Wenn er den Inhalt des Dankgebetes berührt, kleidet er denselben in die ihm seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts zukommende Form. Der Einwurf, in diesem Gewande sei blos das griechische Dankgebet aufgetreten, wird aber durch die von Mone herausgegebenen gallischen Messen widerlegt, deren Contestationen trotz der barbarischen Sprache einen hohen Schwung verrathen.

Man mag also die angeführten Stellen aus Hilarius nach ihrem Inhalte oder ihrer Form betrachten, immer wird man darauf hingewiesen, dass das gallische Dankgebet des vierten Jahrhunderts mit dem der Clementinischen Liturgie (A. C. l. 8. c. 12) völlig übereinstimmte.

§. 80.

Von der Consecration bis zum Schluss.

Ueber die Consecration verbreitet sich Hilarius nicht direct. Ist aber die Eucharistie der Leib und das Blut Christi, so kann sie dieses nur durch den Act geworden sein, den man Consecration nennt. Den Beweis dafür, dass die Eucharistie der Leib und das Blut Christi sei, liefert der Kirchenlehrer der arianischen Behauptung gegenüber, zwischen Vater und Sohn bestehe keine Wesens-, sondern bloss eine Willens-Einheit. Das sei, sagt er, völlig irrig; finde ja sogar zwischen Gläubigen einerseits und dem Vater und Christus andererseits nicht blos eine Willens-, sondern Wesenseinheit statt. Der Sohn Gottes sei nämlich wahrhaft Fleisch geworden. Dieses Fleisch empfangen die Gläubigen wahrhaft in der Eucharistie, werden durch dasselbe mit der Gottheit Christi, die mit der des Vaters identisch ist, vereinigt und leben so wesentlich (naturaliter) in Christus. „Wie sollte der nicht naturaliter in uns bleiben, welcher die Natur unseres Fleisches in der Menschwerdung untrennbar annahm und die Natur seines Fleisches mit dem Wesen der Gottheit unter dem Sacramente der Eucharistie uns mittheilte (et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis [2]) sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit)?“ ... „Ueber das wesentliche und wahrhafte Sein Christi (de naturali in nobis Christi veritate) in uns (durch die Eucharistie) belehrt

[1]) Man vergleiche damit S. 271, 272 u. 282 unserer Schrift: Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten.

[2]) Unter aeternitas versteht Hilarius divinitas cf. Constant. praefat. n. 87.

er uns aber selbst in den Worten Joh. 6. 56 u. 57. An der Wirklichkeit (veritate) des Fleisches und Blutes ist also nicht zu zweifeln" . . . Si ergo nos naturaliter secundum carnem per eum vivimus, id est, naturam carnis suae adepti, quomodo non naturaliter secundum Spiritum in se Patrem habeat, cum vivat ipse per Patrem? [1]). Man fasse den Zusammenhang oder Wortlaut ins Auge, die katholische Lehre von der Eucharistie tritt deutlich hervor. Sie fordert aber die Consecration und zwar durch den Priester.

Auch dieses lässt sich aus den Schriften des Hilarius begründen. Aus Anlass der Brodvermehrung sagt er: „Es war den Aposteln noch nicht concedirt (nondum concessum erat), das himmlische Brod als Speise des ewigen Lebens zu vollziehen (perficere) und zu verwalten" [2]). Diese Worte markiren nicht nur den Unterschied zwischen Consecration und Spendung der Communion, sondern sie zeigen auch an, dass zur Vollziehung der Eucharistie eine eigene Bevollmächtigung nothwendig war, die Christus den Aposteln bei der Einsetzung der Eucharistie ertheilte und die von ihnen auf die Bischöfe und Priester überging. Deshalb nennt der Heilige Aaron eine Type der christlichen Priester und Levi ein Bild der christlichen Minister (ministros) [3]). Da ferner die Arianer in der Lehre von der Eucharistie von den Katholiken nicht abwichen, so dass Hilarius in der angegebenen Stelle von ihr aus gegen ihre Irrthümer argumentirte, so darf das von den Arianern aus Philippopolis erlassene Schreiben benutzt werden. Sie klagen in demselben katholische Bischöfe an, sie hätten den (von Arianern) consecrirten (consecratum) Leib des Herrn den (arianischen) Priestern an den Hals gehängt und das von heiligen (arianischen) Priestern vollzogene (confectum) Opfer den Hunden vorgeworfen [4]). Es war also die allgemeine, von Arianern und Katholiken getheilte Lehre, dass die Priester den Leib des Herrn consecriren und das eucharistische Opfer vollziehen.

Bezüglich des Opfers bemerkt Hilarius zwar, ut hostiarum sanguine et oblatione cessante sacrificium gratiae laudisque praelatum sit [5]), er deutet diese Worte aber zunächst auf das geistige und Gebetsopfer. Darüber wird sich auch Niemand wundern, der

---

[1]) Hilar. de Trinitate l. 8. n. 13—16. p. 222—225.

[2]) Hilar. ad Matth. c. 14. n. 10. p. 740 c.

[3]) Hil. in 134 psl. n. 27. p. 538. c. Gehören überhaupt Altar, Priester und Opfer zusammen und haben die Soldaten des Kaisers Constantius die mit Christus Ein Leib gewordenen Priester vom Altare weggerissen (protraxerunt de altari sacerdotes . . . concorporatos Christo. (Hil. contra Constantium n. 11. p. 571. a), so wird Niemand an der priesterlichen Thätigkeit bei Vollziehung und Verwaltung der Eucharistie zweifeln.

[4]) Hilar. Fragment. 3. n. 9. p. 653. c.

[5]) In 68 psl. n. 26. p. 257. c.

erwägt, wie streng er die Arcandisciplin beobachtet[1]). Fasst er doch selbst den in der Kirche befindlichen Altar, der als solcher ein reales Opfer voraussetzt, geistig[2]). Zudem geht aus den Canones der im J. 314 zu Arles gehaltenen Synode deutlich hervor, dass die gallische Kirche des vierten Jahrhunderts die Feier der Eucharistie für eine priesterliche Opferhandlung ansah. Der 15. Canon verbietet nämlich den Diaconen zu opfern, und der 19. erlaubt den Bischöfen, in fremden Diöcesen zu opfern.

2. Ueber den weiteren Verlauf der Liturgie ist aus den Schriften des Bischofes von Poitiers nur Weniges zu schöpfen, bei den übrigen gallischen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts lässt sich aber gar nichts finden. Wir sind darum auf die oben angegebene Stelle des Hilarius über die vier apostolischen Gebetsarten beschränkt, der gemäss der Oratio, oder dem Dankgebete, die Postulatio folgt.

Wäre die früher angeführte Annahme gesichert, man habe in der Postulatio Gebete für die Kaiser verrichtet, so würde sich hieraus der Inhalt der Postulatio mit demselben Rechte erschliessen lassen, mit dem der Naturforscher aus einem Knochenreste den Bau eines Thieres reconstruirt. Da jedoch diese Annahme keinen zuverlässigen Obersatz bildet, so muss ein anderer Weg eingeschlagen werden. Ein der Postulatio zukommendes Gebet ist die Feier des Gedächtnisses und der Gemeinschaft der Heiligen. Nun kennt Hilarius dieses Gebet, also befand sich in der alt-gallischen Messe auch dieses Fürbittengebet (postulatio, ἔντευξις). In der an den Kaiser Constantius gerichteten Schrift wirft er diesem vor, dass er nicht nur die Lebenden, sondern auch die zur ewigen Ruhe Eingegangenen verfolge. „Apostolus communicare nos sanctorum memoriis docuit, tu eas damnare coegisti. Episcopatus ipsos, qui nunc videntur, sustulisti penitus ... Cui nunc sanctorum memoriae communicabitur?“[3]). Da nach diesen Worten die Verstorbenen aus den Diptychen gestrichen wurden und nicht mehr für sie gebetet werden durfte, so bezeugen sie das Fürbittengebet, in welchem der Heiligen gedacht wurde. Da ferner die Aufeinanderfolge der vier Gebetsarten demselben den Platz nach dem Dankgebet anweist und die von Hilarius beschriebene Messe der der übrigen alten Liturgien, besonders der Clementinischen, gleicht, so liegt kein Grund vor, von ihr abzugehen.

Es lässt sich jedoch dagegen ein gewichtiger Einwurf erheben. Bischof Decentius stellte an Innocenz I. mehrere Anfragen,

---

[1]) cf. S. 278.

[2]) Esse mensam sacrificiorum, ut de lege, quae in se futuri est speciem complexa, taceamus, Apostolus testatus est, dicens: Non potestis etc. Cor. 10. 21. Sed esse mensam scientiae. In psl. 68. n. 19. p. 253. a.

[3]) Hilar. contra Constant. n. 27. p. 538. a.

die der Papst im Jahre 416 beantwortete. Aus einer derselben geht hervor, dass in der Messe um das Jahr 416 Namen verlesen und sodann durch ein Gebet des Priesters Gott die anempfohlen wurden, deren Namen man recitirte. Weil dieses vor dem Dankgebete geschah, verlangt Innocenz, zuerst sollen die geopferten Gaben Gott anempfohlen und dann die Namen verlesen werden [1]).

Unbestreitbar fand demnach die Recitation der Namen mit einem darauf folgenden Gebete des Priesters, dem Fürbittengebete, statt, wodurch unsere Auslegung der Hilarischen Stelle völlig gerechtfertigt wird. Ebenso sicher geschah dieses vor dem Opfer, d. h. an dem Orte, welchen es in den Missalien des fünften und sechsten Jahrhunderts einnimmt. War dieses aber schon zur Zeit des Hilarius der Fall? Wir verneinen diese Frage. Denn, wenn es seit langer Zeit in Gallien üblich gewesen wäre, das Fürbittengebet an der genannten Stelle zu lesen, so wäre nicht einzusehen, warum der Bischof hierüber Bedenken getragen und bei dem Papste angefragt haben sollte. Sehr erklärlich ist hingegen die Anfrage, wenn diese Placirung eine durch die Reform der gallischen Messe hervorgerufene Neuerung war. Aus der Anfrage des Decentius schliessen wir darum, dass die genannte Reform zu Anfang des fünften Jahrhunderts stattfand, in welcher das, zur Zeit des Hilarius nach der Consecration verrichtete Fürbittengebet vor die Opferung verlegt wurde (cf. S. 276).

3. Weil die Messe des fünften und der folgenden Jahrhunderte vor der Communion eine Benediction des Bischofes (Celebrans) enthält, welche die Anwesenden gebeugten Hauptes empfingen, spielen vielleicht die Worte, welche Hilarius an den Kaiser richtet: „Du beugst dein Haupt bei der Benediction der Priester“ [2]) auf dieselbe an. Mit mehr Recht wird man dem Vorausgehenden gemäss die vierte Gebetsart, die gratiarum actio, auf die Danksagung bei der Communion beziehen dürfen.

Ueber die Communion selbst geben die Worte Nachricht: „Von dem Tische des Herrn nehmen wir Speise, die des lebendigen Brodes nämlich, deren Kraft darin besteht, dass sie, selbst lebendig, die belebt, welche sie empfangen“ [3]). Die Eucharistie wurde demnach am Altare ausgetheilt, und das „Nehmen“ wird

---

[1]) De nominibus vero recitandis, antequam precem (Canon) sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oblatione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cujus hostiam necdum offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt, adicenda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. Innocentii epist. 25. n. 4. p. 608 ed. Schoenem.

[2]) Hilar. contra Const. n. 18. p. 569. c.

[3]) Hilar. in 127 psl. n. 10. p. 481. b.

sich darauf beziehen, dass das lebendige Brod den Gläubigen in die Hand gegeben wurde. Wenn Hilarius ferner bemerkt, obwohl im Exil, theile er die Communion (communionem distribuens) durch seine Presbyter aus[1]), so kann darunter zwar die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft verstanden werden, da diese aber durch Ertheilung der Eucharistie geschah und das Wort ‚distribuens' diese andeutet, spendete für gewöhnlich der Bischof und in seiner Abwesenheit der Presbyter die Communion.

Das sind die allerdings dürftigen Umrisse der gallischen Liturgie im vierten Jahrhundert, die aber durch das Nachfolgende nicht nur Bestätigung, sondern auch Fülle erhalten.

III. Artikel.

Die gallische Messe des fünften Jahrhunderts.

§. 81.

Die ältesten Nachrichten über dieselbe.

Die Reform der römischen Messe durch Damasus wirkte auch auf die gallische ein (cf. §. 75). Wie hoch die Gallier das Ansehen des römischen Stuhles schätzten, mag Avitus von Vienne († 523) zeigen. Er schreibt: „Et quia scitis synodalium legum esse, ut in rebus, quae ad ecclesiae statum pertinent, si quid fuerit dubitationis exortum, ad romanae ecclesiae maximum sacerdotem, quasi ad caput nostrum membra sequentia recurramus“ [2]). In dem nächst folgenden Briefe erklärt er dieses durch die Worte: „Curandum est soliditati corporis, ut semper prosperitatem capitis ad membra cognoscant. Quocirca si servis vestris filiis meis, quos in idipsum direxi, tribuatur accedendi usque ad Romam facultas, per duos ecclesiae principes abundabit Gallias erudiri“ [3]). Bei dieser Anschauung von dem Verhältnisse des Papstes zu den Kirchen Galliens ist es selbstverständlich, dass bei der im Orient, wie in Mailand, Afrika und Rom in Angriff genommenen Reform der Messe die gallischen Bischöfe ihre Blicke nach dieser Stadt richteten.

Erhielten sie aber bei diesem Geschäfte die Directive von Rom, so lehrt das Leonianische Sacramentar, dass sie ihre Messe

[1]) Hilar. ad Const. Aug. l. 2. n. 2. p. 543. c.

[2]) Aviti Viennensis epist. 36. p. 253. Mig. tom. 59.

[3]) l. c. epist. 37. p. 254. Die Messe des gothischen Missale: in natali s. Sixti papae urbis Romae enthält folgendes Zeugniss für den Primat. Qui (sc. Sixtus) dum apostolicae sedis excepisset insignia et se primum esse conspiceret sacerdotum . . . exemplum fuit ceteris. Mabill. de Liturg. gall. p. 276.

ebenso abkürzten, als sie an die Stelle des Einen Formulares mehrere setzten, die den Charakter des Festes an sich trugen. Die kürzere Fassung der Messgebete wurde zudem durch den Ueberdruss des Volkes und seiner Machthaber an einem langen Gottesdienste nothwendig. Von Cäsarius von Arles berichtet sein Biograph, er habe sich alle Mühe gegeben, die, welche die Kirche verlassen wollten, zum Verbleiben bis zum Schlusse der Feier zu bewegen [1]). Er selbst klagt: „Einige, besonders die Mächtigen dieser Welt, welche die Kirche besuchen, sind nicht andächtig bei der Feier des Lobes Gottes, sondern nöthigen den Presbyter, die Messe abzukürzen (ut abbreviat missam)“ [2]). Diese Citate gehören allerdings dem sechsten Jahrhunderte an, die Schriften Salvian's: ‚De gubernatione Dei‘ und ‚Adversus avaritiam‘ berechtigen aber völlig dazu, diese Klagen auf das fünfte Jahrhundert auszudehnen.

Was den zweiten Punkt, die Abfassung verschiedener, den Festen angepasster Messformulare betrifft, so verdanken wir die älteste Nachricht hierüber Gennadius, der in seiner Schrift ‚De viris illustribus‘ über den zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Massilia lebenden Presbyter Musäus Folgendes berichtet: „Hortatu sancti Venerii episcopi sui excerpsit ex sacris scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus, responsoria etiam psalmorum et capitula temporis et lectionibus congruentia . . . Sed et ad personam sancti Eustasii episcopi, et successoris praedicti hominis Dei, composuit sacramentorum egregium et non parvum volumen, per membra quidem pro opportunitate officiorum et temporum, pro lectionum textu psalmorumque serie et decantatione discretum, sed supplicandi Deo et contestandi beneficiorum ejus soliditate sui consentaneum“ [3]). Musäus verfasste demnach ausser einem Lectionarium auch ein Sacramentarium, das Gebete, Gott anzuflehen und seine Wohlthaten zu bezeugen (contestari), enthielt [4]).

Man wird erwidern, Musäus habe anfänglich blos die Lesungen, den Psalmengesang und die Capitel den Festen des Jahres entsprechend ausgewählt. Das ist richtig. Wie kam er aber dazu, die Lectio continua, die beinahe 400 Jahre in Geltung war, mit dem Pericopensystem zu vertauschen? Papst Damasus war der Erste, der den h. Hieronymus mit dieser Arbeit betraute, zu

---

[1]) Vita Caesarii l. 1. c. 2. n. 19. p. 1010. Mig. tom. 67.

[2]) Caesarius Arelat. serm. 280. n. 5. 2275. inter opera August. tom. V.

[3]) Gennadius de viris illustribus. c. 79.

[4]) Das Wort „contestari“, Zeugen anrufen, bezeichnet den Inhalt des liturgischen Dankgebetes, sofern es die Thatsachen der Schöpfung, Vorsehung, Erlösung als Zeugen der Macht und Güte Gottes für die Menschen anführte.

der Bischof Venerius den Presbyter Musäus berief. Die beiden Letzteren traten darum in die Fussstapfen der beiden Ersten, wodurch zugleich Licht auf das Verhältniss der gallischen Messe zu der römischen, Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, fällt.

Damasus blieb jedoch hierbei nicht stehen, sondern er passte auch die Orationen und Präfationen der Messe „den Festen des ganzen Jahres" an. Der Nachfolger des Venerius, der Bischof Eustasius, übergab aber denselben Auftrag gleichfalls dem Musäus, in Folge dessen er den Lesungen die Orationen und Präfationen übereinstimmend (consentaneum) machte. Der Zusammenhang, wie der Wortlaut der Stelle fordert demnach die Annahme, Musäus habe zuerst, und zwar abgesondert (discretum), die Lesungen etc. den Festen angepasst, später aber machte er auch die genannten Messgebete den Lectionen gleichförmig, d. h. er passte sie den Festen des Jahres an. Dieses geschah in einem eigenen Buche, das Gennadius ein „Sacramentorum egregium et non parvum volumen" nennt. Denn es war kein Libellus, der blos die Missa quotidiana, oder einige Messen enthielt, sondern die betreffenden Orationen der Festmessen des ganzen Jahres. Kurz, es war ein Sacramentar und als solches von keinem kleinen Umfang, aber auch von keinem grossen, weil beigefügt ist „soliditate sui". Diese Worte übersetze ich nämlich durch: „in ihrer gedrängten Fassung" [1]).

Die Messen von Mone bestätigen das Gesagte. Sie bilden ein gallisches Missale, in das die Lesungen und der Psalmengesang nicht aufgenommen sind (discretum), sondern blos Orationen und Präfationen, und zwar, besonders der alten Liturgie gegenüber, in gedrängter Fassung (soliditate). Da zudem die Entstehung dieses Missale in die Zeit des Musäus oder den Anfang des fünften Jahrhunderts fällt, so sollte die Uebereinstimmung dieser Messen mit dem Sacramentorum volumen des Musäus nachgewiesen sein. In einem wichtigen Punkte herrscht jedoch eine Verschiedenheit. Das Buch des Musäus war ein Sacramentar, die Mone'schen Messen sind ein Missale. In Massilia ahmte man darum die römische Reform vollständiger und getreuer nach, als in Burgund und dem nördlichen Gallien. Die Mone'schen Messen lehren nämlich, dass man sich in diesen Gegenden anfangs mit einem Missale begnügte, dessen Gebete der Priester an beliebigen oder bestimmten Tagen (Sonntagen?) in die Missa quotidiana einschalten konnte.

2. Musäus war jedoch nicht der Einzige, der ein Missale abfasste, sondern von Apollinaris Sidonius (geb. 430), der im Jahre 487 als Bischof von Clermont starb, berichtet Gregor von

---

[1]) Du Cange erklärt ‚soliditas' auch durch ‚congelatio'. A nivium infusione atque hyemali soliditate se defenderet.

Tours, „es sei ihm eines Tages, da er zu einem Feste geladen war, das Büchlein (libellus) böswillig genommen worden, nach welchem er die heilige Feier zu verrichten gewohnt war. Desungeachtet habe er aber, zur Bewunderung Aller, die ganze Handlung vollzogen". „Quod", fährt Gregor fort, „in praefatione libri, quem de missis ab eo compositis conjunximus, plenius declaravimus" [1]). Die gallischen Priester bedienten sich also im fünften Jahrhundert bei der Feier der Feste (und diese bestand zu allen Zeiten hauptsächlich in der Celebration der Messe) eines Büchleins und Apollinaris selbst verfasste Messen. Gregor erwähnt zwar „drei Bücher, welche Cleriker vor der Feier der Messe auf den Altar legten, nämlich die der Prophezie, des Apostolus und der Evangelien" [2]), weil aber ausser ihnen auch ein Missale nothwendig war, ist der genannte Libellus um so sicherer ein solches, als Apollinaris Messen schrieb.

Endlich sagt Gennadius von dem Massilischen Presbyter Salvianus [3]), der gleichfalls im fünften Jahrhundert lebte: „Homilias episcopis factas multas, Sacramentorum vero, quantas nec recordor, composuit". Aus diesen Bearbeitungen folgt gleichfalls, dass zu Anfang des fünften Jahrhunderts die gallische Messe eine Aenderung erfuhr, die, nach dem Vorgange der römischen Messe, hauptsächlich in der Abkürzung und Anpassung der Gebete an die Feste bestand.

§. 82.

Das Mone'sche Missale.

Die Abfassung gallischer Messen in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts steht demnach ausser Frage. Von den genannten Büchern ist jedoch keines auf uns gekommen. Um so grösser ist das Verdienst, welches sich der gelehrte Archivdirektor Mone durch die Herausgabe eines dieser Zeit angehörenden (wenn auch nicht vollständigen) gallischen Missale [4]) erworben hat. Die Reichenauer Pergamenthandschrift Nr. 253 ist ein codex rescriptus. Ueber den alten Text derselben wurde ein Commentar des h. Hieronymus zu Matthäus und zwar auf den ersten Blättern im siebenten, grösstentheils aber im achten Jahrhundert geschrieben. Die Handschrift hat am Ende von anderer Hand die Notiz: benedicat deus iohanne episcopo et congregatione nostrae.

[1]) Gregor. Turon. Histor. Francorum l. 2. n. 22. p. 218. Migne tom. 71.
[2]) Gregor. T. Hist. F. l. 4. c. 16. p. 282. c.
[3]) Salviani Massil. presbyteri opera. Migne p. 6. tom. 53.
[4]) Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirector in Karlsruhe. Frankfurt am Main. 1850.

Dieses betrifft den Bischof Johannes II., der den bischöflichen Stuhl von Konstanz von 760 bis 781 einnahm und Abt zu Reichenau war. Der Codex ist also vor dem Jahre 760 geschrieben und, da Reichenau um 724 gestiftet wurde, mit dem h. Pirminius, dem Gründer von Reichenau, der im J. 754 starb, gleichzeitig. Da der Anfang der Handschrift aber noch in das Ende des siebenten Jahrhunderts gehört, so brachte sie wahrscheinlich Pirmin aus seinem Vaterlande Austrasien, dem nachherigen Lothringen, mit nach Reichenau [1]). Auf diese Weise bestimmt Mone das Alter der Handschrift, welche den Commentar des Hieronymus enthält.

Unter diesem Commentar befindet sich auf denselben Pergamentblättern eine zweite ältere Handschrift mit Bruchstücken von elf gallischen Messen, die darum vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts geschrieben sind. Die Blätter bestehen aus vier Quaternen (vier doppelten oder acht einfachen Blättern), zwei Ternionen und einem losen Blatte (S. 11). Der letzte Quaterne enthält eine Messe auf den h. Germanus. Sie füllt den Quatern nicht aus, sondern ihr Text schliesst in der Mitte der drittletzten Seite, ohne eine weitere Schrift. Hieraus geht hervor: 1. dieser vierte Quatern war der letzte der alten Handschrift. 2. die Messe auf den h. Germanus wurde am Schlusse der alten Handschrift nachgetragen. 3. da diese Messe nicht nach der Zeitfolge der Jahresfeste an ihrem Orte eingereiht ist, sondern am Ende steht, so ist sie jünger, als die übrigen Messen, die ihr vorausgehen [2]).

Einen weiteren Anhaltspunkt zur Bestimmung der Abfassungszeit der in Rede stehenden Messen bietet Mone das lose Blatt, „welches dem Anscheine nach das hintere Deckblatt der alten Handschrift war. Dasselbe enthält zwei Gebete mit merovingischer Urkundenschrift des sechsten Jahrhunderts . . . Das erste dieser Gebete hat einen geschichtlichen Inhalt. Da diese Messen in das Rhonegebiet gehören, wie unten gezeigt ist, so kann die feindliche Eroberung des Landes, die hier beklagt wird, nur auf die Eroberung der Westgothen gehen, die das untere Rhonethal einnahmen, oder auf jene der Burgunder, welche das Land besetzten. Beide Eroberungen fallen aber in den Anfang des fünften Jahrhunderts, aus welcher Zeit dieses Gebet herrührt.“ In dieser Begründung ist Einiges zweifelhaft; denn der Beweis, dass die Messen in das Rhonegebiet gehörten, wird später nicht geliefert. Gesetzt aber, dem wäre so, so könnte sich die feindliche Eroberung des Landes auf die der Franken zu Anfang des sechsten Jahrhunderts beziehen. Bereitwillig anerkennen wir jedoch, dass

[1]) Mone l. c. S. 10.
[2]) Mone l. c. S. 12.

die übrigen von Mone angeführten Gründe die Entstehung der Handschrift zu Ende des fünften Jahrhunderts nachweisen.

Für ihren Ursprung zu Anfang des fünften Jahrhunderts zeugen die von Mone angegebenen paläographischen Gründe. Da er auf diesem Gebiete mehr, als gewöhnliche Kenntnisse besitzt, verdienen seine Angaben volles Vertrauen. Ihnen zufolge „ist die Messe auf den h. Germanus ... nicht jünger, als der Darmstädter Codex canonum von 535, der mit ihrer Schrift übereinstimmt, da die Alphabete späterer Handschriften schon mehrfach abweichen. Die zehn ersten Messen könnte man ihrem Schriftcharakter nach selbst noch dem vierten Jahrhundert zutheilen, das kleine d aber, welches darin vorkommt ... bestimmt mich, das Alter der Schrift in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts zu setzen." (Mone S. 152.)

Den Inhalt der zehn Messen benutzt hingegen der Herausgeber derselben zur näheren Bestimmung des Alters der Handschrift, welche er bis in das zweite Jahrhundert hinaufrückt. Die hierfür angegebenen Gründe sind jedoch, nach meinem Ermessen, theils nicht genügend, theils nicht richtig. Zu Ende des vierten Jahrhunderts begann die Reform der Messe, denn vor dieser Zeit lässt sich weder im Orient noch im Occident eine Spur von derselben nachweisen. Die Mone'schen Messen tragen durchweg die Merkmale der Reform an sich, also können sie vor dem Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunders nicht verfasst sein. Da ferner der Anstoss zur Reform im Abendlande von Damasus ausging und doch immerhin einige Jahre oder Decennien verflossen sein mögen, bis sie auch in Gallien Eingang fand, wird ihre Entstehung nicht vor den Anfang des fünften Jahrhunderts zu setzen sein.

Diese Reform offenbart sich, wie angegeben, theils in der Abkürzung der Gebete, besonders des Dankgebetes, theils darin, dass in der abendländischen Liturgie an die Stelle eines einzigen, jeden Tag des Jahres verwendeten Formulars, mehrere für verschiedene Zeiten und Feste bestimmte Messformulare treten. Selbstverständlich vollzog sich der Uebergang allmählich. Je näher ein Missale der beginnenden Reform stand, desto mehr hatte es noch Aehnlichkeit mit der alten Liturgie, und je ferner es derselben lag, desto mehr brachte es den der Reform zu Grunde liegenden Gedanken zur Geltung. Die Vergleichung des Mone'schen Missale mit dem Missale gothicum bestätigt dieses. Beide enthalten die reformirte Liturgie, jene zeigt sie zur Zeit ihres Anfanges, diese zur Zeit ihrer Vollendung. Die Contestation der Mone'schen Messen ist daher noch völlig von dem alten Dankgebete abhängig. Um aber der geforderten Kürze Rechnung zu tragen, vertheilt sie die verschiedenen Abtheilungen des alten Dankgebetes auf die Contestationen der verschiedenen Messen.

Ferner fasst sie die in der alten Liturgie nach der Consecration stehenden Gebete der Anamnese, Oblation, Epiklese, Exomologese entweder in der Oration post secreta zusammen, oder sie vertheilt sie gleichfalls auf einzelne Secreten. Einen anderen Charakter zeigt die den zehn ersten Messen beigefügte Messe des h. Germanus. In ihr ist die noch in den Windeln liegende Reform der zehn ersten Messen zum Durchbruch gekommen; denn alle Gebete derselben sind durch den Charakter des Festes umgeprägt. Der Inhalt der zehn ersten Messen spricht darum, nach meinem Ermessen, so sehr für ihre Abfassung zu Anfang des fünften Jahrhunderts, dass sie zu einer anderen Zeit nicht entstanden sein können. Man sieht in ihnen handgreiflich den Uebergang von der alten Liturgie in die reformirte Messe, wie das bei keinem anderen Missale der Fall ist.

Diese Annahme steht der des Herausgebers der Messen entgegen, der die Abfassungszeit derselben zum Theil in das zweite Jahrhundert verlegt und in ihnen Anspielungen auf die unter Marcus Aurelius (a. 177) ausgebrochene Verfolgung erblickt. Hauptsächlich nimmt er dieses von der fünften Messe und ihrer Contestation an. Dieselbe sagt, Gott hat den Menschen aus Lehm gebildet und ihm die Seele eingehaucht. Das Irdische an ihm hat ihn jedoch zur Erde herab und von Gott weggezogen; er fiel in die Sünde. Doch Gott erbarmte sich seiner und gab ihm das Gesetz und die Propheten. Zuletzt nahm der Sohn Gottes selbst die menschliche Natur an und triumphirte am Kreuze über Fleisch und Sünde. „Was soll ich davon sagen, dass bei der Asche der Martyrer (Kirchen der Martyrer) die unkörperlichen Mächte gepeiniget werden![1]). Der Leib brennt zwar hier, (die Seele aber) berührt die Flamme nicht. Die Folter peinigt die Asche, (den Geist) ergreift die Kralle nicht. Man hört das Seufzen, von Schmerzen der Seele sehen wir nichts. Und wie gross ist der Preis für das kurz währende Leiden. Unglückselige Lust, welche das elende Fleisch auswirft (hervorbringt). Was schadet es sich! Vom Himmel ruft es sich ab und zur Erde kehrt es zurück. Es ist auch kein Wunder, die Welt (erra = aera) überwiegt. Weil aber Du, Herr, Gott, allmächtiger Vater in dem verherrlichten Leibe deines Eingeborenen uns den Himmel zu hoffen

---

[1]) Quid loquar ad tuorum cineres martyrum torqueri incorporeas potestates, urit hic limus quos flamma non tangit, torquet favilla quos ungulae poena non invenit, auditur gemitus, quorum tormenta non cernimus et haec quam magna parvi laboris praemia, infelix voluptas quod eicit misera caro. quid sibi invidet, de coelo se revocat, et luto reddit. nec hoc mirum sit erra praeponderat. sed quia tu domine deus pater omnipotens. in tui unigeniti levatus corpore coelum nos separare jussisti. ne quaeso. patiar vi perire. Mone l. c. p. 25.

(separare = sperare) befohlen hast, dulde nicht, ich bitte dich, dass ich durch Gewalt zu Grunde gehe."

Die letzten Worte deuten allerdings auf eine äussere Verfolgung hin, aber solche gab es unter den arianischen Fürsten auch im fünften Jahrhundert [1]). Wenn Mone betont, dass alle Zeitwörter im Präsens stehen (S. 55), so halte ich das für eine rhetorische Form. Der Sinn der Worte: „Quid loquar ad tuorum cineres martyrum torqueri incorporeas potestates" scheint mir zu sein: Bei den Begräbnissstätten der Martyrer werden jetzt die Dämonen gepeinigt, welche einst die Verfolgungen verursachten. Ueber diese Peinigung der Dämonen in den Kirchen der Martyrer gibt Gregor von Tours Nachricht. Er spricht nämlich von Besessenen, welche zu der Basilika des Martyrers Julian gebracht wurden. Die Dämonen riefen aus ihnen heraus: Es sollte dir, Julian, genügen, uns durch deine eigene Kraft zu quälen (torquere). Was ladest du noch Andere dazu ein! Aggregasti concilium, ut nobis ingeras infernale tormentum [2]). Da dieses, wie bemerkt, zu Anfang des fünften Jahrhunderts geschah, so enthält auch diese Stelle ein Indicium für die Abfassung der Messe in dem Anfang des genannten und nicht des zweiten Jahrhunderts. Wir tragen darum kein Bedenken, die Entstehung der zehn ersten Messen in den Anfang des fünften Jahrhunderts zu verlegen.

§. 83.

Ueberschriften und Aufeinanderfolge der Orationen.

Mone versah die Gebete der von ihm herausgegebenen Messen meistens mit Ueberschriften, die der Codex entweder gar nicht (die Aufschrift: Oratio ante nomina) oder unvollständig (z. B. post = collectio post nomina) enthält. Zur Zeit der Abfassung und Sammlung dieser Messen hatten die Gebete noch keine festen Ueberschriften, wie dieses in dem jüngeren Missale Gothicum der Fall

---

[1]) Gregor von Tours berichtet, wie die Burgunder das Kirchlein, in dem die Reliquien des Martyrers Julian ruhten, plünderten, die Männer ermordeten und das übrige Volk in Gefangenschaft führten. Hillidius stellte sich mit mehreren Genossen ihnen entgegen, befreite die Gefangenen und kehrte mit dem ganzen siegenden Volke zu dem Kirchlein Julians zurück, an dessen Stelle zum Danke dafür von den Gläubigen eine grosse Basilika errichtet wurde. Greg. Tur. Miraculorum l. 2. de miraculis s. Juliani. Dieses geschah zu Anfang des fünften Jahrhunderts. In diese Zeit fällt darum auch der sogleich zu berichtende Vorgang mit den Besessenen. Ebenso erwähnt Gregor d. Gr. in seinen Dialogen l. 3. c. 27. solcher, die im 6. Jahrh. das Martyrium erlitten.

[2]) Gregorii Turon. miraculorum lib. 2. de miraculis Juliani. c. 30. p. 818.

ist. Am häufigsten kommt die Ueberschrift: Contestatio über dem mit: ‚dignum et justum est' beginnenden Gebete vor. Wenn aber die IV. Messe zu dem der Contestatio folgenden Gebete bemerkt: Post sanctus dices (p. 23), so erkennt man daraus, wie sich aus dieser Vorschrift (rubrica) die förmliche Aufschrift: ‚Oratio post sanctus' bildete.

Von der der Katechumenenmesse angehörenden, zweimaligen „Collectio post profetiam" abgesehen, beginnt die Messe der Gläubigen mit zwei überschriftslosen Orationen, welche zusammen die alte Collecte (Oratio pro fidelibus) repräsentiren. Ihnen folgt als dritte die Collectio post (p. 37) nomina (p. 31), das Fürbittengebet (Memento) der gallischen Messe, das sich an die Recitation der Diptychen anschloss und nach der Opferung (Oblatio) stattfand. Die vierte, nie überschriebene Oration (Orat. ad pacem) wurde bei der Ertheilung des Friedenskusses gesprochen. Ihr folgte die Contestatio mit dem Trisagion, unsere jetzige Präfation, welche sich in dem Gebete: Post sanctus fortsetzte und durch die Schlussworte: ‚Qui pridie' auf die Consecration (Secreta) überleitete.

Wie in allen übrigen Liturgien reihten sich auch in der gallischen an die Consecration die Anamnese (Unde et memores), ein Opfergebet, die Epiklese und ein Schuldgebet an, welche die Mone'schen Messen meistens unter der Aufschrift: ‚Post secreta' kurz zusammenfassen. Die Recitation des Vater unser hat gleichfalls eine einleitende und eine nachfolgende Oration, deren letztere mit dem der Communion vorhergehenden Segensgebete identisch ist. Die Spendung der Eucharistie und die Danksagung für dieselbe (Postcommunio), und damit die ganze heilige Handlung, schloss eine Benediction. (Mone l. c. S. 30.)

Wenn man von der Stellung des Fürbittengebetes (Memento, Oratio post nomina) und des Friedenskusses absieht, liegt die Uebereinstimmung der gallischen Messe mit der morgenländischen, wie abendländischen Liturgie zu Tage und wird durch die folgende Ausführung noch mehr hervortreten.

§. 84.

Collecte.

Mit Ausnahme der unvollständigen 1., 5., 9., 10. Messe folgen Eingangs der übrigen Messformulare drei Gebete auf einander, welchen Mone die Aufschrift: ‚Collectio', ‚Collectio ante nomina' und ‚Post nomina' gab. Zu ihnen zählen wir auch die siebente Messe. Mone überschreibt zwar ihre drei Orationen mit: ‚Praefatio', ‚Collectio' und ‚Ante nomina', allein, nach meinem Ermessen,

verlangt der Inhalt der letzten Oration [1]) die Aufschrift: ‚Post nomina'. Wenn nämlich Mone wegen der Worte: ‚Oremus carissimi' das Gebet post sanctus der 64. Messe in dem Missale Gothicum citirt, so bilden die Worte: Auditis nominibus offerentium, fratres carissimi, Domine majestatem deprecemur, welche in der Coll. post nomina der 65. Messe stehen, eine schlagendere Parallele; denn in beiden wird für die Opfernden (qui offerunt, offerentium) gebetet Ich halte darum das letzte Gebet der siebenten Messe für eine Oratio post nomina und dementsprechend sollten die Ueberschriften lauten: Collectio, ante nomina, post nomina, so dass diese Messe im Einklang mit den übrigen steht. Aehnlich verhält es sich auch mit der achten Messe, deren drei erste Ueberschriften (praefatio, collectio, ante nom.) Mone gleichfalls beifügte. Weil aber das erste Gebet (praefatio) mit ‚p. d. n.' (per dominum nostrum) schliesst, wie das ‚ante nomina' und das im Codex mit ‚post nomina' überschriebene, so scheint die Zerlegung des zweiten Gebetes in eine Collectio (ohne ‚p. d. n.') und eine Oratio ante nomina nicht gerechtfertigt. Gibt man dieses zu und überschreibt man (was keinem Bedenken unterliegt) das erste mit ‚p. d. n.' schliessende Gebet mit ‚Collectio', das zweite ebenso schliessende mit ‚ante nomina', an welches sich das im Codex ‚post nomina' anreiht, so macht diese Messe keine Ausnahme von den übrigen.

2. In welchem Verhältnisse stehen nun die zwei ersten Gebete (von der Orat. post nom. sehen wir vorerst ab) zu einander? Das erste Gebet (collectio) ist mehr eine Aufforderung zum Gebete [2]), als eine eigentliche Oration, welche die Oratio ante nomina vertritt, und beide Gebete bilden eigentlich blos Eine Oration. Die Anrede: fratres dilectissimi (oder carissimi), welche den exhortatorischen Charakter am schärfsten ausprägt, kehrt darum in dem ersten Gebete der genannten Messen wieder, mit Ausnahme der siebenten und der in Versen abgefassten achten Messe. Die Collectio der siebenten Messe gibt jedoch die alte Oratio pro fidelibus wieder, in welcher der Diacon zum Gebete für die Kirche und alle Stände aufforderte.

In dem zweiten Gebete (coll. ante nomina) folgt sofort das eigentliche Gebet für das Volk. Dem Rufe des Diacons:

---

[1]) Sie lautet: Oremus carissimi pro patribus nostris . qui offerunt deo nostro spiritualia munera, petentes ut oblationes illorum . accepto ferre dignetur . restituat illis . pro modicis (damit bricht sie ab). Mone p. 30.

[2]) Als Beispiel mag die Collectio der II. Messe dienen, die also lautet: Deum fidelium salvatorem . conservatoremque credentium . deum aeterne . immortalitatis auctorem . fratres dilectissimi . unanimiter dominum depraecemur . ut nobis pietatis suae dono spiritali misericordiam indeficienter inperciat. p. d. p. 16.

„Flectamus genua“ [1]) nachkommend, hörte es die Gemeinde knieend an [2]), wie wir es aus Cäsarius von Arles wissen. Er lebte zwar später, allein sein Zeugniss kann auch für den Anfang des fünften Jahrhunderts verwendet werden, weil dieser Ritus lange zuvor in Uebung war. Laut den apostolischen Constitutionen wurde das Gebet für die Gläubigen knieend verrichtet, nachdem der Diacon gerufen hatte: „Qui fideles sumus, flectamus genua“ [3]). Darauf erhoben sie sich und der Bischof sprach ein Gebet, das der Orat. ante nomina der gallischen Messe entspricht. Wenn darum Cäsarius denselben Ruf des Diacons erwähnt, so darf er um so mehr auf die Collecte bezogen werden, als er deutlich einen zweifachen Ruf des Diacons [4]) unterscheidet. Da er nämlich bei der Inclinatio capitis ein bestimmtes Gebet im Auge hat, wird dieses auch bei der Oration, welche das Volk mit gebogenen Knieen anhörte, der Fall gewesen sein. Vor dem fünften Jahrhundert knieten zudem die Gläubigen blos bei der Oratio pro fidelibus und dieses trug sich auf die Collecte des fünften Jahrhunderts über.

Noch klarer wird dieses durch die Herbeiziehung des römischen und gothischen Missale. Beide besitzen in der Charfreitags-Liturgie die ursprüngliche Oratio pro fidelibus. Dem römischen Missale gemäss betet der Priester je einen Abschnitt dieser Oration, dann ruft der Diacon: „flectamus genua“, worauf das eigentliche Bittgebet folgt. In dem gothischen Missale ist der Ruf des Diacons nicht verzeichnet, dagegen hat das zu der ersten Oration gehörende zweite Gebet in alten Messen die Aufschrift: Oratio sequitur. Dieses Sequitur hat die Aufgabe, die Zusammengehörigkeit beider Orationen zu bezeugen, weswegen sich die beide Gebete von einander trennende Aufschrift: ‚Ante nomina‘ weder in dem Mone'schen, noch in dem gothischen Missale findet. Mone fügte sie wohl mit Rücksicht auf die Collecte post nomina bei.

Demnach begann die Missa fidelium der gallischen Messe des fünften Jahrhunderts mit dem (Doppel-) Gebet der Collecte, welche gewöhnlich die in der siebenten Mone'schen Messe aufbewahrte (aber verkürzte) Oratio pro fidelibus war [5]). Doch wechselte

[1]) Caesar. serm. 286. n. 1. inter oper. Aug. tom. V. Migne.

[2]) Caesar. serm. 286. n. 7. p. 2286.

[3]) A. C. l. 8. c. 9.

[4]) Et quotiescumque diaconus clamaverit, aut in oratione genua flectere, aut benedictioni inclinare capita debeatis. Caesar serm. 286. n. 7. p. 2286.

[5]) Dieselbe lautet: Supplicantes . humili praece . dei patris et domini nostri Ihesu Christi . majestatem ubique dominantem . humili praece depraecemur, commemorationem facientes, pro omnibus epyscopis, praesbiteris diaconibus subdiaconibus omnibusque menistris suis . ut eos sancto

sie bereits mit anderen ab, die anfänglich mehr allgemeinen Inhaltes (cf. 2., 3. Messe), später auf die Feste Bezug nahmen. (cf. 11. Mone'sche Messe). In der ersten bethätigt sich die Fortwirkung der alten Liturgie, in den beiden letzten Fällen offenbart sich die mit dem Anfange des fünften Jahrhunderts eintretende Reform der Messe.

§. 85.

Oratio post nomina und Friedenskuss.

Da das Mone'sche Missale das Vorhandensein einer Oration mit der Ueberschrift: Collectio post nomina (p. 31 u. 37) constatirt, muss der Collecte eine Handlung gefolgt sein, bei welcher Namen gelesen wurden. In den ersten vier Jahrhunderten schritt die Liturgie von der Collecte zum Friedenskuss und zur Opferung fort. Das genannte Missale reiht hingegen an die Collecte die Opferung mit der Collectio post nomina und an diese die zum Friedenskusse gehörende Oration an.

Der Inhalt der Orationen post nomina bestätigt dieses. Das Gebet der zweiten Messe lautet: „Recitata nomina dominus benedicat et accepta sit domino uti hujus oblatio . nostrisque praecibus intercessio suffragetur . spiritibus quoque karorum nostrorum laetis sedibus conquiiscant et primi resurrectionis gaudia consequantur". Die Worte: accepta sit etc. zeigen klar, dass die Recitation der Namen bei der Opferung vorkam. Ueber die Intercession, welche die Bitten der Gläubigen unterstützte, und die Gebete für die Verstorbenen gibt die Oration der vierten Messe Aufschluss [1]). Das in den Eingangsworten Angedeutete: ‚quae a

---

spiritu regat . devotum sibi ac dicatum uirginum podorem . et continentium propositum integrum in omnibus intemeratumque concedat uiduarum laboriosam . tolerantiam sua miseratione confoveat, orfanis quoque opem paternae pietatis indulgeat, misericordibus misericordiam largiatur, aegrotis medellam tribuat, ubertatem quoque terrae et frugum copiam sumministret, adflictos poenis . ac uexationibus . piasque omnium praeces exaudire dignetur p. d. p. 30. Das Wort: ‚Continentium' weist auf ein sehr hohes Alter dieser Oration hin, denn schon Salvianus bedient sich des Wortes: ‚religiosi' als terminus technicus für Asceten und Ordensleute. De gubernatione Dei l. 1. c. 2. p. 31 cf. Adv. avarit. l. 2. c. 9. p. 199. In einer Oration des Sacramentarium gallicanum (cf. §. 30) heisst es aber ‚monachis'.

[1]) Sanctificia tua omnipotens deus ea, quae a te ordinata sunt plagabilitate dignatur (dignanter?), libens suscipe quod offeremus et clemens indulgeat, quod laetamus; sanctorum tuorum nos gloriosa merita, ne in poena (-nam) veniamus, excusent; defunctorum fedilium animae, quae beatetudinem (-ne) gaudent, nobis opetulentur, quae consolatione indigent, eclesiae praecibus absoluantur; quorumque (eorumque) oblatio, quorum ante altarem tuum nomina recitantur, ita sit in tuis oculis

te ordinata sunt' bezieht sich auf Brod uud Wein, deren sich Christus bedient hat. Man opferte darum Brod und Wein, und das Opfer war ein Versöhnungsopfer. Um die Versöhnung sicherer für sich und die armen Seelen zu erlangen, werden die Heiligen und Seligen in dem Gebete angerufen. Das Folgende erwähnt nämlich die Heiligen, die seligen Verstorbenen, die armen Seelen und die lebenden Opfernden mit den charakteristischen Beisätzen, die glorreichen Verdienste der Ersten (der Heiligen) mögen bewirken, dass wir nicht in Strafen kommen, die Zweiten mögen uns helfen, die Dritten, der Tröstung Bedürftigen, mögen befreit werden, und den Vierten, deren Namen am Altare genannt wurden, möge Gott durch reichliche Wohlthaten vergelten.

Man beachte, für die beiden ersten Klassen wird das Opfer nicht dargebracht, wohl aber wird die Fürbitte und Hülfe der Heiligen und Seligen angerufen. Das ist die älteste Gestalt dieses Gebetes, das zur Zeit des Epiphanius dahin abgeändert wurde, dass man auch für die Heiligen betete [1]). Die gallische Messe hat also die alte Form dieses Gebetes beibehalten. Ferner bemerkt die citirte Oration, die Oblation jener, deren Namen man am Altare recitire, möge Gott wohlgefällig sein etc., womit gesagt ist, die Namen der lebenden Opfernden [2]) seien verlesen worden. Von den Namen der Verstorbenen sagt das Gebet (post nom.) der dritten Messe ausdrücklich: ut recitatis nominibus defunctorum. (p. 19.) Da aber die Heiligen und Seligen auch zu den Verstorbenen gehörten, darf man um so sicherer annehmen, die Namen derselben seien gleichfalls recitirt worden, als die zuletzt citirte Oratio das Lesen der Namen der Verstorbenen in den nächsten Zusammenhang mit dem Vergeben der Sünden und der gnädigen Annahme der Gaben der Opfernden bringt [3]). Den Commentar zu diesen Worten gibt eine Stelle der gleichfalls citirten Oration der vierten Messe: „Sanctorum tuorum nos gloriosa

---

placita, ut illis sit in beneficiis copiosa. p. d. nm. p. 23. Das Eingeklammerte und die Interpunktion habe ich, des besseren Verständnisses wegen, beigefügt.

[1]) cf. Probst, Liturgie des 4. Jahrh. S. 98 u. 99.

[2]) Post (nomina). Offerentum nuncopatione conpertamque etiam dantum . accipiendumque personas . nota vocabulorum . designatione monstravit ad delictam (dilectam) praecum revertamur officia etc. p. 27. Die Opfernden wurden also genannt. Die übrigen Worte kann ich nicht entziffern.

[3]) Propiciatorem nostris facinoribus fratres amantissimi uenerabiliter supplicis exoremus . ut recitatis nominibus defunctorum dignanter munera respiciat offerentum . ut suae potestatis sanctificationem largita. haec oblatio in Xpi corpore et cruore conversa proviciat, defunctis ad requiem fiat . offerentibus ad mercedem maniat . sumentibus ad salutem, p. d. p. 19.

merita, ne in poenam veniamus, excusent; defunctorum fidelium animae, quae beatitudinem gaudeat, nobis opitulentur." (p. 22.)

Demnach wurden bei der Opferung die Namen der Heiligen, desgleichen die Namen von Verstorbenen und solchen Lebenden, welche sich um die Kirche verdient gemacht hatten, verlesen. Dieser Recitation der Diptychen fügte man die ‚Collectio post nomina' bei, welche den angegebenen Zweck der Namensverlesung enthielt.

Beachtet man ferner, dass die Reform der gallischen Messe sich bestrebte, die wortreiche alte Liturgie abzukürzen und gedrängter zusammenzufassen, so liegt die Uebereinstimmung der gallischen Messe mit der alten auf der Hand. Die Recitation der Diptychen und der Oration post nomina gleicht nämlich dem Fürbittengebete (Memento) der alten Liturgie vollständig, selbst die römische Messe nicht ausgenommen. Nach dem Memento für die Lebenden und der Bitte pro spe salutis et incolumitatis suae, werden in dem letzteren die Namen der Heiligen verlesen, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Am Schlusse der Oration: Hanc igitur stand früher das Memento für die Verstorbenen. Die ihr folgende Oration: Quam oblationem bittet aber um gnädige Annahme des Opfers, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui.

Trotz dessen ist die Verrichtung der Fürbittengebete (Memento) nach der Opferung und vor der Contestation eine Eigenthümlichkeit der gallischen Liturgie, bezüglich der auf S. 276 verwiesen wird.

Aehnlich verhält es sich mit dem Friedenskusse, den sich alle Anwesenden ertheilten, und der zu ihm gehörenden Oration. Ueber die Stellung der Pax vergleiche man S. 272. Das Gebet Ad pacem der missa VI lautet: „Exaudi nos Deus pater omnipotens et praesta que petemus. p. d. pax domini sit." (p. 27.) In dieser Oration allein kommt der alte Gruss zum Vorschein, er wird jedoch durchweg vorauszusetzen sein.

Ein Gebet ad pacem kennt die Liturgie der vier ersten Jahrhunderte nicht, weswegen es erst mit der Reform in die gallische Messe gekommen sein wird. Auch in dem Codex des Mone'schen Missale fehlt die Ueberschrift: ‚ad pacem'. Der Inhalt der Gebete rechtfertigt jedoch diese Zugabe des Herausgebers.

§. 86.

Contestatio und Trisagion.

Der Eingang des alten Dankgebetes (unsere jetzige Präfation) führt in der alten gallischen Messe den Namen: „Contestatio", der

zu Anfang des fünften Jahrhunderts bereits eingebürgert war. (S. 294.) Sie beginnt in dem Mone'schen Missale mit den Worten: „Dignum et justum est, tibi gratias agere“ (‚te laudare‘ in der VI., ‚clangere laudes‘ in der VIII. Messe p. 34). Dieser Anfang setzt die Worte des Priesters: ‚Gratias agamus‘ mit dem Responsorium des Volkes: ‚Dignum et justum est‘ um so mehr voraus, als sie alle Liturgien besitzen. Ebenso verhält es sich mit dem Rufe: ‚Sursum corda‘, den Cäsarius von Arles wiederholt bezeugt [1]); ein Zeugniss, das hier aus denselben Gründen verwendet werden kann, wie das über den Ruf des Diacons: ‚Flectamus genua‘ (S. 303).

Der Schluss der Contestation stimmt insofern mit dem der früheren und späteren Liturgie überein, als er durch das Trisagion gebildet wird. Der Uebergang zum Sanctus ist jedoch nicht immer wörtlich gleichlautend. In der zweiten Messe lautet er: ‚Quem coeli et terra, quem angeli et archangeli, quem throni et dominationes, quem cherubin et serafin incessabili voce proclamant dicentes Sanctus, S., S. (p. 17), die dritte enthält blos das Wort: ‚Cui‘, das nach der fünften durch: ‚Cui merito‘ zu ergänzen ist. Das Missale Gothicum führt diese Schlussformel vollständig also an: ‚Cui merito omnes Angeli et Archangeli, Cherubim quoque et Seraphim sine intermissione proclamant dicentes: S., S., S. [2]).

Im Allgemeinen sind die Contestationen der Mone'schen Messen umfangreicher, als die des Missale Gothicum. Noch mehr unterscheiden sie sich aber bezüglich des Inhaltes von denselben. Wenn die des gothischen Missale, mit wenigen Ausnahmen, das Fest verherrlichen, so ist das in den Mone'schen Messen blos in der letzten und jüngsten der Fall. Aus den übrigen lässt sich nicht erkennen, dass sie an einem bestimmten Feste celebrirt wurden, denn ihr Inhalt gleicht dem der alten Präfation, wenn er auch einerseits kürzer gefasst, andererseits auf die verschiedenen Contestationen vertheilt ist.

2. Im Folgenden suchen wir aus den sieben Mone'schen Messen, die eine Contestation besitzen (von der auf den Bischof Germanus sehen wir ab), ein Bild von der damaligen, wie, durch Aneinanderreihung derselben, von der ältesten gallischen Messe zu geben. Dem letzteren Verfahren wird man mit Rücksicht auf das in den ersten vier Jahrhunderten überall übliche Dankgebet, welches dadurch zum Vorschein kommt, die Berechtigung nicht absprechen. Die Contestation der dritten Messe beginnt: „Dignum et justum est . vere equum et justum est . nos tibi gratias agere . omnipotens . aeterne deus, pater

[1]) Sacerdote dicente: Sursum corda, cum secura conscientia respondemus, nos habere ad Dominum. Caesar serm. 309. n. 3. p. 2340. tom. V. op. Aug.

[2]) Mabill. de liturg. gallic. p. 220.

unigenite spiritus sancte . ex patre et filio mystica processione . subsistens . una eademque in sanctam trinitatem . trium personarum substantiam coaeterna essent . et non discreta concordia . aequalis potentia . voluntas unita . ipsa apud se permanens . ante tempora universa vel saecula nihil ultra se habens . nihil intra se nesciens . cuncta supereminens . et se cunctis infundens, loca continens . et locis excedens . nullius indigens et omnia conplens . sermone ineffabilis . virtute efficax . etsi voce non capax solo praecepto potentiae . caelum terram maria cum suis formis in generibus procreasti."

In ähnlicher Weise verbreitete sich das alte Dankgebet über das Wesen Gottes. Den letzten Satz: ‚Caelum, terram etc.' führt es aber viel eingehender und wortreicher aus [1]). Ein Bruchstück davon scheint die Contestatio der VI. Messe zu enthalten, das also lautet: „Tu chaos confusisque principiis, et nantum rerum . caliginem sempiternam, admirabiles formas elementis stupentibus addidisti, cum solis ignibus tener mundus erubuit . et lunare commercium rudis terra mirata est." (p. 28. cf. p. 34 u. 35.)

An die Schöpfung der Welt schloss sich im alten Dankgebete die des Menschen und sein Fall an, welche die dritte Messe, im unmittelbaren Anschluss an das obige: in generibus procreasti, also beschreibt: „Sed inter reliquas animantium creaturas et (ut) pecularíis in tua laude viverint . hominem ad imaginem in similitudinem beatissima trinitatis condedisti, ut conlocatus in suavitate paradyssi creaturi serviens, creaturis reliquis imperarit . et tibi fedeliter famolando haberit in aliis generibus dominatum . sed culpa (culpae) praevarecatione admissa . homine proiecto . de vita paradissi successit mors de poena . peccati . et iacebat in tenebris . tuae lucis . jussa contemnens." (p. 20.)

Das alte Dankgebet fährt nun fort: „Gott vergass aber sein Geschöpf nicht, sondern die, welche ihm treu dienten, Abel, Enoch etc. verherrlichte er; gab ihnen das Gesetz und die Propheten und zuletzt sandte er seinen Sohn." Ebenso heisst es in der ersten Contestation der VI. Messe: „Sed formae tuae imaginis . miseratur . tibi doluit perire quod feceras, cum ille nescirit, se perdedisse quod dederas, igitur cum ipse captivitates nescirit vinculum, tu redemptionis distenas (destines) modum." (p. 28.) Die Wohlthat des Gesetzes und der Propheten hebt die V. Messe in den Worten hervor: „Ne inopinantibus accederet caeleste beneficium . et difficile ignorantia crederet quod statim deberet, fides inluminata suscipere, traditis itaque legis ordinibus et

[1]) Weil das reformirte Dankgebet überhaupt diese Partie auf wenige Worte beschränkte, geschieht dasselbe auch in der reformirten gallischen Messe. Bei Hilarius, der vor der Reform starb, besitzt es noch die alte Gestalt. cf. S. 285.

inspiratis profetarum vocibus indicia cucurrerunt.“ (p. 26.) Besonders wird in der Contestation der IX. Messe Elias als fidelissimus servus erwähnt. Doch fährt das Gebet der citirten III. Messe nach ‚jussa contemnens‘ fort: „Inter hoc [1]) nullus erat . qui caeco lumen ostenderit . prostramanum (prostrato manum) porregerit (porrigeret) . exoli patriam redderit . sepulto vitae munera reformarit . Tu autem clemens et conditor tuo homini praevaluisse . culpam peccati . ut iacens potuissit erigi . ad illum inclinata potentia discendisti . in hoc enim personam . unigeniti fili humana (humanae) carnis absolvit . et quod omnipotens dedit per pietatem humilis reformavit formis . igitur digne proferat . quod indignis praestetit divinae clementiae . et deum admirabiliter . uniretur divinitas . et homini per deo trebuetur aeternitas . cui me.“ (p. 20.)

Jeder Kenner der alten Liturgie wird in dem Angeführten den Verlauf und die Gedanken derselben wieder finden, so dass die Mone'schen Messen ebenso einen Rückschluss auf die Beschaffenheit der gallischen Liturgie in den ersten Jahrhunderten gestatten, als sie den Uebergang von der alten Liturgie zu der reformirten des fünften Jahrhunderts vor Augen stellen.

3. Der Schluss der Contestation wird durch das Trisagion gebildet, die Einleitung auf dasselbe ist aber nicht immer dieselbe. (S. 307.)

Das Trisagion selbst bestand wahrscheinlich, ausser dem dreimaligen Heilig, aus den Worten: ‚Benedictus qui venit in nomine domini.‘ Dieses war nämlich im sechsten Jahrhundert der Fall. Und weil das Missale gothicum in der Oration nach dem Sanctus offenbar die Worte: Benedictus etc. wiederholt, so wird das auch in dem Mone'schen Missale der Fall sein. Die Oratio post sanctus der zweiten Messe lautet nämlich: „Vere sanctus. vere benedictus dominus noster Ihs Xps filius tuus. Qui pridie“ (p. 18.) Ebenso beginnt diese Oration in der dritten Messe mit dem Worte ‚Benedictus‘, dem sie jedoch andere beifügt. Prüft man dieses (in der folgenden Note stehende) Gebet, so lässt sich aus der Gegenüberstellung des sterblichen und verklärten Leibes Christi erkennen, dasselbe habe diese Gegensätze mit Nachdruck hervorzuheben gesucht. So klar, wie in der irischen Messe (§. 77), tritt sein antithetischer Charakter allerdings nicht zu Tage, und der corrupte Text, besonders der letzten Worte [2]), verwischt denselben noch mehr.

[1]) Diese Worte setzen offenbar einen Satz voraus, welcher vom Gesetze und von den Propheten handelte, an welchen sich das Obige anschloss. „Unter diesen a. t. Heilsmitteln war jedoch keines genügend,“ ist der Sinn der Stelle, darum wurde Gott Mensch.

[2]) Mone bemerkt: Hier scheint etwas zu fehlen.

Weil aber die Liturgien der Apostol. Constitutionen, des Jacobus und Basilius, nach dem Trisagion in kurzen Antithesen des Leidens und Sterbens Christi gedenken und die genannte Oration einen ähnlichen Inhalt hat [1]), stand wohl die gallische Liturgie auch in dieser Beziehung mit der alten Liturgie im Einklang. Denn es ist viel wahrscheinlicher, dass man das längere Gebet abkürzte, als dass man die kurze Oration der zweiten Messe erweiterte.

§. 87.

Consecration und Postsecreta.

Alle vollständigen Mone'schen Messen leiten am Schlusse der ‚Oration post sanctus' durch die Worte: ‚Qui pridie': die Consecration ein. Sie bestand darum zu Anfang des fünften Jahrhunderts ihrem Wesen nach in der Wiederholung der eucharistischen Einsetzungsworte. Ihre Wirkung war die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi. Nachstehende Citate aus dem Mone'schen Missale setzen dieses ausser Zweifel. „Ut his creaturis altaris tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione caelestis . adque invisibilis sacramenti . panis hic mutatur in carne et calex translatus in sanguine. (p. 21.) Discendat domine plenitudo . magistatis . divinitatis, piatatis . virtutis, benedictionibus (benedictionis) et gloriae tuae super hunc panem et super hunc calicem. et fiat nobis . legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis domini." p. 24.

Man wird dagegen einwenden, diese Worte gehören der Epiklese an. Allein damit wird die Thatsache der Verwandlung nicht bestritten. Sodann setzt die Verwandlung des h. Geistes zum Zwecke der Heiligung der Communicanten, die Verwandlung an sich durch die Consecrationsworte voraus. Drittens kommen solche Worte in Gebeten vor, die nicht zur Epiklese gehören. Die Oration post nomina der III. Messe schreibt: „Supplices exoramus, ut suae potestatis sanctificatione largita, haec oblatio in Christi corpore et cruore conversa proficiat" (p. 19), und die Contestatio der V. Messe: „Cum fili tui dilectissimi corpus sacramus et sanguinem." (p. 24.) So wenig die Oblatio blos dem h. Geiste dar-

[1]) Benedictus deus et clementi proposito . pro erudiendis (eradicandis?) mortalitatis nostrae facinoribus, infertis ipse (illatis ipsi). etiam unigenitus pro parte quae (qua) caro factus est . abitus est . mortalis ultro se subdens ludibriis . et colomna sui corporis, dilectionis nostrae ruinas fulcirit ac sui casus condere (pondere) hostes arma conterens forciore rubore (robore) . quam ecclesiam ruiramus (?) erigit . p. d. Qui pridie. p. 20.

gebracht wird, ebenso wenig darf die Sanctificatio suae potestatis blos auf die dritte Person [1]) bezogen werden. Die Trinität verwandelt und zwar der Vater durch das Wort (den Logos). Die Verwandlung durch den h. Geist zur Heiligung der Empfänger wird aber in der Epiklese noch eigens (weil weniger selbstverständlich) erwähnt.

Durch eine zweite Wirkung der Consecration wurde die Darbringung von Brod und Wein zu dem Gott wohlgefälligen Opfer des Leibes und Blutes Christi, wie die Orationen post secreta lehren.

2. Die fünfte Messe besitzt nämlich nach dem Gebete post sanctus eine zweite, ‚post secreta' überschriebene Oration, weswegen Mone mit Recht auch den übrigen, an derselben Stelle stehenden Gebeten diese Aufschrift gab. ‚Secreta' bezeichnet die Consecration, aber nicht deshalb, weil sie still gesprochen wurde. Cäsarius von Arles bemerkt nicht nur, dass die Gläubigen die Consecration in der Kirche hören und sehen (audire vel videre) können [2]), sondern er sagt auch zu dem Vater einer Besessenen: „In der Frühe, wenn die Matutin gebetet wird, komme mit dem Mädchen und warte in dem Atrium der Stephanskirche, bis sie vollendet ist, et cum secretum videris, veni ad cellam et appella" [3]). Dem Zusammenhange nach bedeutet ‚secretum' die nach der Matutin gelesene Messe. Wenn er ferner bemerkt: „consecrationem audire vel videre poteritis", so wird unter secretum videris wohl dasselbe zu verstehen sein. ‚Secretum' bezeichnet darum ‚mysterium', und dieses bedeutet die Messe überhaupt, besonders aber den Mittelpunkt derselben, die Consecration, wie das Missale gothicum bezeugt. Die Oratio post secreta ist das der Consecration unmittelbar folgende Gebet, was auch sein Inhalt bestätigt.

Der Anfang dieser Oration in der V. Messe [4]) bezieht sich deutlich auf den Auftrag Christi: „Thuet dieses zu meinem Anden-

---

[1]) Das zweite der obigen Citate wendet sich auch nicht an den h. Geist, sondern an „den Vater Jesu Christi, dass herabsteige, Herr, die Fülle deiner Majestät . . . super hunc panem". p. 24. — Ueber die Gegenwart Christi in der Eucharistie spricht sich vor der Mitte des 5. Jahrhunderts auch Salvianus sehr bestimmt aus. Die Christen, sagt er, schulden Gott mehr, als die Juden, weil sie Grösseres empfangen haben. Judaei quippe habebant quondam umbram rerum, nos veritatem . . . Judaei per mare transierunt ad eremum, nos per baptisma introimus in regnum: Judaei manna manducaverunt, nos Christum; Judaei carnes avium, nos corpus Dei. Salvian adv. avaritiam. l. 2. c. 6. p. 194.

[2]) Caesarius serm. 281. n. 2. p. 2277. tom. V. op. Aug. Migne.

[3]) Vita Caesar. l. 2. c. 3. n. 23, p. 1036. Migne.

[4]) Post Secreta . Addit etiam istud edictum . ut quotiescumque corpus ipsius sumeretur et sanguis . commemoratio fierit dominicae

ken", und die ihm folgenden Worte: Commemoratio etc. auf die Anamnese (römische Oration: Unde et memores). Die Postsecreta der gallischen Messe entspricht also Eingangs dem in allen Liturgien nach der Consecration vorkommenden Gebete, obwohl es sehr kurz gefasst ist.

Nicht anders verhält es sich mit der Fortsetzung der genannten Postsecreta: „Rogamus, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas", welche gleichlautend in der Postsecret der II. Messe steht. Die Erklärung dieser Worte gibt die Postsecreta der VI. Messe: „Respice igitur clementissime pater . filii instituta ecclesiae mystiria credentibus munera, a supplicantibus oblata et eroganda supplecantibus." (p. 29.) Ausser der Erinnerung (Anamnese) an das Leiden und die Auferstehung Jesu wurde Gott in der Postsecreta gebeten, das von Christus eingesetzte und von den Gläubigen dargebrachte Opfer gnädig anzunehmen[1]). Das ist inhaltlich dieselbe Bitte, welche das römische Missale in und nach der Oration: Unde et memores ausführlicher, die Liturgien der Apostol. Constitutionen, des Jacobus, Marcus, Basilius etc. aber in ähnlicher Kürze an diesem Orte enthalten. Das Opfergebet der alten Liturgie erhält darum auch in der gallicanischen Messe in dem zweiten Bestandtheil der Postsecreta Ausdruck.

Der dritte Theil dieser Oration besteht aus der Anrufung des h. Geistes oder der Epiklese. Die hierher gehörenden Worte

passionis, quod nos facientis Ihesu Christi filii tui domini ac dei nostri . semper gloriam praedicamus, rogamus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus rore perfundas . ut accipientibus universis . sit eucharistia pura, uera legitima, per Ihesum Christum filium tuum dominum ac deum nostrum qui uiuet et regnat tecum cum spirito sancto in aeterna saecula saeculorum amen. Item oratio. Oremus deum nostrum ut oblationem quam * * * . p. 27. Missa V.

[1]) Bezüglich des Opfercharakters der Eucharistie verdient eine Stelle aus Salvianus grosse Beachtung, weil sie nicht nur lehrt, dass Salvianus die Messfeier des fünften Jahrhunderts wesentlich als Opfer fasst, sondern dass er auch denselben Charakter der eucharistischen Feier der ersten drei Jahrhunderte zuschreibt. Von den Verleumdungen der Christen in dieser Zeit sprechend, der gemäss sie kleine Kinder schlachten und essen sollten, sagt er: „Et haec omnia ad placandum Deum, quasi ullo facinore magis possit offendi; ad purgandum piaculum, quasi ullum aliud majus esset; ad comendandum sacrificium, quasi ullam rem Dominus magis possit horrere; ad promerendam vitam aeternam, quasi vero etiamsi possit his rebus accipi, tanti esset ad ea mper scelera tam immania perveniri. Salv. de gubernatione Dei l. 4. c. 17. p. 90. d. An der Beziehung dieser Worte auf die Messe lassen die vorausgehenden Sätze gar nicht zweifeln. Die Heiden, bemerkt er, in sacrificiis Christianis nihil aliud quam impura quaedam fieri atque abominanda credebant. Siquidem etiam initia ipsa nostrae religionis non nisi a duobus maximis facinoribus oriri arbitrabantur. l. c.

(s. spiritu rore perfundas etc.) der V. Messe enthält die obige Note. Beinahe wörtlich so lautet die Epiklese der II. Messe (p. 18); die der III. (p. 21) und IV. (p. 24) Messe wurden Eingangs dieses §. citirt. Die Epiklese bildete demnach als Bestandtheil der gallischen Liturgie den dritten Theil der Postsecreta, obwohl alle drei Gebete, besonders den übrigen Liturgien gegenüber, sehr kurz gefasst sind.

Ausser den genannten Postsecreten enthält die VIII. Messe nach den Worten: ‚Qui pridie' ein Gebet, welchem Mone die Aufschrift ‚Post secreta' gab, dessen Inhalt Schwierigkeiten verursacht. Es ist ein Schuldgebet, eine Exomologese, von welcher die übrigen Postsecreten des Mone'schen Missale nichts wissen [1]), und die sich jedenfalls zu keiner Postcommunion eignet, welche für die empfangene Eucharistie dankt. Das Gebet wurde darum vor der Communion und nach der Consecration verrichtet, und da die demselben vorhergehenden Worte ‚Qui pridie' auf die Postsecret hinweisen, ist zu untersuchen, ob ein Schuldgebet in dieser Oration Platz hat oder nicht. Niemand wird bestreiten, dass sich an die Bitte, durch den h. Geist möge die Eucharistie den Geniessenden zum Heile dienen, das weitere Gebet anschliessen konnte, Gott möge sich der ihre Unwürdigkeit Bekennenden und Beweinenden erbarmen und „die, welche er um ihrer Schuld willen gedemüthigt erblicke, erheben und sie durch die Belohnung (der Eucharistie) beschenken (erectos munerare in praemio)". Diese Bitte kann sich aber nicht nur an die Epiklese anschliessen, sondern in der alten Liturgie hat sich an dieselbe eine solche angeschlossen [2]). Wir halten daher die Postsecreta der achten Messe mit der in der Liturgie der ersten vier Jahrhunderte recitirten Exomologese für identisch. Wenn dieselbe, ohne die übrigen Gebete (Anamnese, Opfergebet, Epiklese), den ganzen Inhalt dieser Postsecret bildet, so liegt die Ursache hiervon wohl in dem Streben, die Messe möglichst abzukürzen. Aus demselben Grunde enthält die Postsecret der sechsten Messe das Opfergebet allein und nehmen die meisten Contestationen je nur den einen oder anderen Theil des alten Dankgebetes auf.

Als Resultat dieser Ausführung ergibt sich somit, die Postsecreta des Mone'schen Missale ist eine mehr oder weniger unvollständige und kurze Zusammenfassung der in der alten Liturgie nach der Consecration recitirten Anamnese, des Opfer-

---

[1]) Miserere domine supplecibus tuis . et peticionis humiliate tibi plebis placatus intellege, moveat te ad misericordia, inmenens nobis te, deserente discrimen, aspice quaesomus . lacrimas nostras . ubertate fletuum. uix cadentis audi . singultebus . interpellata suspiria, et praesta in judicio liberos quos uides in confessione conpunctus . et quos aspices humilis per reatum . erictus munerare digneris in praemio, mitigans * * * p. 35.

[2]) cf. Probst, Liturgie in den ersten Jahrh. §. 54. §. 79. §. 107.

gebetes, der Epiklese und Exomologese, weswegen diese Gebete Bestandtheile der gallischen Messe vor dem fünften Jahrhundert waren.

§. 88.

Von dem Gebete des Vater unser bis zum Schlusse der Messe.

Die Frage, ob das Vater unser ein Bestandtheil der gallischen Messe war und nach der Postsecreta verrichtet wurde, ist mit Rücksicht auf die I. und II. Mone'schen Messen zu bejahen. Beide enthalten nämlich an diesem Orte ein Gebet, das die Recitation des Vater unser bezeugt und auf sie einleitet. Das der sechsten Messe lautet: „Indigni quidem sumus nomina filiorum omnipotens deus sed iovente (jubente) te domino nostro Ihesu Christo filio tuo . licet tripidantes tamen oboedientes, humili mente oramus et dicemus." (d. 29.)

Die letzte Bitte des Vater unser wiederholend, fuhr der Priester fort: „Libera nos a malo, noster libertas, quia tibi suli licet augere merita et demitti peccata, evacua nos vitiis . et reple nos virtutibusi ut sanctificata atque auxta . sanctificet corda dum creditur . deleat peccata dum sumetur, ut hic et in aeternum salvi esse mereamur. (p. d. n. p. 29.) Weil die Liturgie in den ersten vier Jahrhunderten, wie das Missale gothicum, eine Benediction des Volkes an diesem Orte der Messe kennt, ist dieselbe in den Mone'schen Messen entweder (als immer dieselbe) vorausgesetzt, oder sie wurde durch das citirte Bittgebet nach dem Vater unser dann ersetzt, wenn ein Presbyter die Messe las, denn, nach Germanus setzten die h. Canones fest, ut longiorem benedictionem episcopus proferret [1]).

Die erste und sechste Messe, welche allein eine Oration vor und nach dem Vater unser enthalten, besitzen auch allein eine Postcommunio und nach ihr eine Benedictio. Die Ueberschriften rühren von Mone her, aber die der Postcommunio steht in vollem Einklang mit ihrem Inhalte. In beiden Messen beinahe wörtlich übereinstimmend, beweisen sie zugleich, dass ihnen die Communion unter beiden Gestalten vorausging [2]). „Spiritali esca haustuque recreati, heisst es in der ersten Messe, omnipotentem patrem debita gratiarum actione veneremur. per dominum etc." (p. 16.) Diese Danksagung ist von jeher ein Bestandtheil aller Liturgien, und die volle Uebereinstimmung beider Orationen nebst

---

[1]) Germ. epist. I. p. 94. Migne tom. 72.

[2]) Weil die Mone'schen Messen über den Ritus der Communion nichts enthalten, verweisen wir auf §. 101.

dem Mangel derselben in den übrigen Messen lässt vermuthen, dass sie in der gallischen Messe überhaupt in dieser Weise stattfand.

Die letzte Oration erregt mehr Bedenken. Obwohl sie in beiden Messen der Postcommunion folgt und Mone in der Note zu der ersten Messe sagt: „Dasselbe Gebet steht auch in der sechsten Messe", so überschreibt er doch die Eine mit ‚collectio' und die Andere mit ‚benedictio'. Schon daraus ergibt sich, dass sie weniger den Charakter eines Segensgebetes an sich trägt, als den eines Bittgebetes, das sich an die Postcommunion anschloss [1]). Da ferner die im Jahre 506 in Agatha (südl. Frankreich) gehaltene Synode vorschreibt: „Der Priester darf das Volk und die Pönitenten in der Kirche nicht segnen (can. 44); an Sonntagen müssen die Laien der ganzen Messe anwohnen, so dass sie sich vor dem Segen nicht entfernen dürfen" (can. 47); so hat der Bischof Sonntags vor dem Schlusse der Messe den Segen ertheilt, und scheint die in Rede stehende Oration vom Presbyter an Wochentagen nach der Postcommunion, als Ersatz für den bischöflichen Segen, verrichtet worden zu sein.

IV. Artikel.

Die gallische Messe des sechsten Jahrhunderts.

§. 89.

Quellen für die Darstellung dieser Messe.

Zu Anfang des fünften Jahrhunderts bestand, wie aus dem Mone'schen Missale nachgewiesen wurde, die Reform der gallischen Liturgie vorherrschend in der Abkürzung, beziehungsweise Vertheilung der umfangreichen Gebete der jeden Tag recitirten Messe, in verschiedene Messformularien. Durch Zertheilung waren aus dem Einen Stamme mehrere hervorgegangen, der Typus aller war aber der der alten Liturgie.

Im sechsten Jahrhundert (wahrscheinlich schon früher, denn genau lässt sich der Zeitpunkt nicht fixiren) erhielten die Sprösslinge und Ableger des alten Stammes dadurch eine von einander verschiedene Gestalt, dass man die Gebete den Festen anpasste, deren Wesen und Bedeutung dadurch in der Messe Aus-

[1]) Exaudi nos domine et praesta, quae te petimus, pacem tuam perfectam de caelis . da nobis hodie pacificum quoque hunc diem . et citeros dies uitae nostrae praesta pacem. p. d. p. 30.

druck erhielt. In dieser den Festen entsprechenden Umgestaltung der früheren Gebete, deren Grundbedeutung (Bittgebet, Lobgebet etc.) und Aufeinanderfolge aber dadurch nicht alterirt wurde, besteht der Charakter der gallischen Messe des sechsten Jahrhunderts.

2. Die Quellen, aus welchen sich die Beschaffenheit derselben erkennen lässt, sind die Schriften Gregors von Tours, geboren um das Jahr 539, gestorben i. J. 594 oder 595 [1]). Seine gelegentlichen Bemerkungen über die Messe gewähren, zusammengestellt und mit einander verbunden, vielseitigen Aufschluss über dieselbe. Dasselbe gilt von den Schriften des Cäsarius von Arles (geb. um 469, gest. 542) [2]). Weniger Ausbeute liefern die Schriften des Avitus, der i. J. 490 Bischof von Vienne wurde und i. J. 523 starb [3]). Klein an Umfang, aber von grosser Bedeutung für unseren Gegenstand sind zwei Briefe des Bischofes Germanus von Paris (496—576) [4]). Sie füllen auch dadurch eine Lücke in der Darstellung der gallischen Messe aus, dass sie neben den Gebeten des Celebrans die Gesänge und Gebete der bei der Messe bediensteten Cleriker berühren. Martene hat diese Briefe ex ms. codice sancti Martini Augustodunensis herausgegeben [5]). Dieselben kennzeichnen sich zwar nicht bestimmt und klar als Briefe des Bischofes Germanus, denn der erste Brief beginnt blos mit den Worten: „Germanus episcopus Parisius scripsit de missa". Martene schliesst aber aus denselben, entweder ist der Brief, der diese Vorbemerkung trägt, von Germanus geschrieben, oder ein Auszug aus einem grösseren Werke desselben, den einer seiner Schüler in dem Kloster des h. Symphorianus zu Autun (Augustod.) besorgte (p. 87.) Gegen diese Annahme wird ein berechtigter Widerspruch um so weniger zu erheben sein, als die in dem Briefe beschriebene Messe mit der des sechsten Jahrhunderts übereinstimmt. Martene scheinen nämlich zwei Data bezüglich der Abfassungszeit der Briefe fest zu stehen, die Abfassung vor der Erhebung des Germanus zum Bischof von Paris (554—555) und vor der Verdrängung der altgallischen Liturgie

[1]) S. Gregorii Turonensis episcopi opera omnia. ed. Migne; patrologiae tom. 71.

[2]) S. Caesarii episcopi Arelatensis Vita, homiliae et opuscula. Migne tom. 67. Ein grosser Theil seiner Sermone befindet sich jedoch nicht in diesem Bande, sondern in tom. V. der von Migne edirten Werke des h. Augustin, welches der tom. 38. der patrologia ist.

[3]) Alcini Aviti episcopi Viennensis epistolae et opuscula. Migne tom. 59.

[4]) S. Germani Parisiensis episcopi expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae. Migne tom. 72.

[5]) Martene thes. anecdot. tom. V.; abgedruckt von Migne in tom. 72.

durch Carl d. Gr. „Warum ich aber, fährt Martene fort, diese Schrift in die Zeit des Bischofes Germanus verlege, hat seinen Grund darin, dass sie erklärt, die nach der Lesung aus den Homilien der Väter von den Diaconen über die Katechumenen verrichteten Gebete haben vor ihrer und der Ungläubigen Ausweisung aus der Kirche stattgefunden, welcher Ritus kaum (vix) auf die Zeit des Germanus hinaufreicht. Deshalb glaube ich, dass die Schrift wenigstens in der Mitte des sechsten Jahrhunderts verfasst sei“ [1]). Diesem ist um so mehr beizustimmen, als ein vereinzeltes Abgehen von dem alten Ritus, auf den sich der erste Brief beruft, schon vor der Mitte des fünften Jahrhunderts stattfand. Zur Zeit des Germanus aber war derselbe grossentheils ausser Uebung gekommen, obwohl er noch so im Gedächtniss der Zeitgenossen lebte, dass sich der Brief auf denselben berufen konnte (cf. S. 281).

3. Noch wichtiger für die Kenntniss der gallischen Messe des sechsten Jahrhunderts sind die zuerst von Joseph Thomasius, sodann von Mabillon [2]) herausgegebenen gallischen Sacramentarien. Vorerst von den übrigen Büchern abgesehen, enthält das Missale Gothicum seu Gallicanum die gallische Messe des sechsten Jahrhunderts.

Ueber die Beschaffenheit und Abfassungszeit dieses Codex verbreitet sich Mabillon, dessen Worte wir mit einigen Abkürzungen wiedergeben. Zuerst, sagte er, machte Cardinal Bona lib. I. rer. liturg. c. 12. n. 6 auf diese in der Bibliothek der Königin von Schweden befindliche Handschrift aufmerksam. Sie enthält ein altes gallisches Missale, das vorzüglich in dem unter den spanischen Gothen (daher der Titel ‚Missale gothicum‘) stehenden Narbonensischen Gallien gebraucht wurde. Thomasius, der es herausgab, weist seine gallische Heimath aus mehreren Festen gallischer Heiligen nach. Ein weiteres Argument entnimmt er den drei Bittgängen vor Himmelfahrt, die, in Gallien entstanden, erst später in die übrigen Kirchen kamen und von den Spaniern nach Himmelfahrt verlegt wurden. „Sicher ist daher dieses Missale kein spanisches, obwohl in demselben eine Messe auf die h. Eulalia vorkommt, die ehemals von den Galliern verehrt wurde.“ (n. 3.) „Die Zeit, in welcher der Codex geschrieben wurde, steht nicht völlig sicher. Aus der Gestalt der Buchstaben und der Abschaffung der gallischen Liturgie unter Papst Hadrian I. und Carl dem Gr. erhellt jedoch, dass man ihn zu Anfang des achten Jahrhunderts geschrieben habe, nicht eher, wegen des Festes des h. Leodegar, der im Jahre 678 getödtet wurde.“ (n. 4.) Die ersten Blätter des Codex fehlen, enthielten

[1]) Martene p. 87. tom. 72.
[2]) Mabillon de liturgia Gallicana libri III. Parisiis 1729.

aber eine Messe auf die Vigil von Weihnachten und zwei Messen de Adventu Domini. (n. 5.)[1])

Weil der Codex, nach Mabillons Angabe, nach einem älteren Missale bearbeitet ist[2]), weil in liturgischen Büchern, auch dem Mone'schen Missale, häufig spätere Nachträge gemacht werden, weil die in denselben aufgenommenen Messen mit den Angaben der gallischen Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts übereinstimmen, weil von dem siebenten Jahrhundert an der Einfluss des römischen Ritus auf den gallischen bestimmter hervortritt, als in dem Missale Gothicum, wird man dieses Missale als den treuen Spiegel der gallischen Messe von dem Ende des fünften Jahrhunderts bis gegen die Mitte des siebenten betrachten dürfen.

Dieses, und die Synodalacten der betreffenden Zeit, sind die Quellen, aus welchen die nachstehende Beschreibung der genannten Messe geschöpft wurde.

§. 90.

Beginn der Katechumenenmesse.

Dem ersten Briefe des h. Germanus zufolge begann die gallische Messe mit einer Antiphon[3]). Dem zweiten Briefe gemäss war sie theils aus den Propheten, theils aus den Evangelien, theils aus den Vätern genommen und, nach der Ordnung der Zeit, entweder bittend oder erzählend (narrando) oder das göttliche Lob verkündigend. An die wenigen Worte derselben schloss sich ein Psalmvers mit der Doxologie (gloria trinitatis) an[4]). Diese Antiphon entspricht dem Introitus der römischen Messe, und da die alte Messe eine Antiphon nicht kennt, wird ihre Aufnahme in die gallische Liturgie auf den Einfluss des römischen Ritus zurückzuführen sein. „Sie wurde den Lesungen vorausgeschickt und

---

[1]) Mabill. l. c. p. 175 u. 176.

[2]) An dieser Annahme ist nicht zu zweifeln. In der alten Messe auf Weihnachten (Missa 4. p. 190) wird Maria einfach „Jungfrau" genannt, in der jüngeren Messe: in adsumptione s. Mariae (M. 14), heisst sie: „Dei genitrix". p. 212.

[3]) cf. Migne tom. 72. p. 89. Wenn die Synode von Agde (a. 506) beschliesst, der Gottesdienst soll ordnungsgemäss gehalten und, „wie es überall geschieht, nach den Antiphonen die Collecten von den Bischöfen oder Priestern gebetet werden" (can. 30), so wird dadurch das Obige bestätigt.

[4]) l. c. p. 95. Quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totum Orientem et totam Africam et Italiam, propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloria patri . . . sicut erat in principio . . . dicitur, etiam et nos in universis ecclesiis nostris hoc ita dicendum esse decernimus. Concil. Vasense a. 529. can. 5.

sinnbildete jene Patriarchen, welche vor der Fluth die Ankunft Christi in geheimnissvollen Worten verkündigten“ [1]).

Hierauf „gebot der Diacon Stille (silentium), damit das schweigende Volk das Wort Gottes besser höre und unser Herz, von jedem schmutzigen Gedanken frei, dasselbe besser aufnehme“ [2]). Gregor von Tours deutet auf dasselbe in den Worten hin: „Unde factum est, ut quadam die dominica postquam diaconus silentium populis, ut missae auscultarentur, indixit“ [3]).

Die Benediction des Priesters: ‚Dominus vobiscum‘ beantwortet das Volk mit: ‚Et cum spiritu tuo‘, „damit er, aus dem Munde des ganzen Volkes den Segen empfangend, um so würdiger sei, dasselbe zu segnen“ [4]). Eine dem Segenswunsche folgende Collecte, die Martene annimmt [5]), erwähnt der Brief nicht. Nach meinem Ermessen kam eine solche an diesem Orte auch nicht vor, denn das genannte ‚Dominus vobiscum‘ war wohl der Friedensruf (pax vobiscum) der alten Liturgie, mit welchem die Lesung begann und den das Volk mit ‚pax tecum‘ erwiederte.

Unter der Aufschrift: De aius (agios) fährt der Brief fort: „Vor der Prophezie (Lesung aus dem A. Testamente) wird der Aius in lateinischer und griechischer Sprache gesungen, weil die Verkündigung des Evangeliums in dieser Sprache in alle Welt ausging“ [6]). Dieses Hagios oder Trisagion ist der jetzt noch in der Charfreitagsliturgie in lateinischer und griechischer Sprache gesungene Hymnus: „Agios o theos, agios ischyros, agios athanatos eleyson imas. Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis, miserere nobis“. Wenn es sodann an dem angeführten Orte weiter heisst, drei Knaben sprechen ore uno sequentes Kyrie eleison, so kann sich zwar das auf das obige ‚eleison imas‘ beziehen, wahrscheinlich war es aber ein eigener Gebetstheil. Die zweite Synode von Vaison (a. 529) verordnet nämlich: „Wie in Rom, im Orient und in Italien, soll auch in unseren Kirchen das Kyrie eleison öfters zur Erweckung der Reue gesungen werden, sowohl bei der Matutin, als bei der Messe und Vesper. Auch soll bei allen Messen, sowohl in den Frühmessen, als denen während der Quadragese und den Todtenmessen, das dreimalige Sanctus ebenso, wie in den öffentlichen Messen gesprochen

---

[1]) Germ. epist. 1. p. 89.

[2]) Epist. I. p. 89.

[3]) Gregor. Turon. hist. Franc. l. 7. c. 8. p. 421. Dieses von Gregor bezeugte silentium kam jedoch wahrscheinlich nach dem Evangelium vor, wie Ruinart in der Note zu der Stelle bemerkt.

[4]) Germ. epist. 1. p. 89.

[5]) Populi responsioni collectam subjiciebat. l. c. p. 86.

[6]) Germ. epist. 1. p. 89. Zur Zeit des Cäsarius sangen selbst die Laien noch Psalmen und Hymnen griechisch. Vita Caes. l. 1. n. 15. p. 1008. tom. 67.

werden“ [1]). Man sieht hieraus, dieser τρισάγιος ὕμνος und das Kyrie eleison kamen nicht lange vor der genannten Synode in die gallische Messe. Nach Goar [2]) fand der Hymnus unter Theodosius d. Jüngeren († 450) und dem Patriarchen Proklus in die griechische Liturgie Eingang und von ihr wohl zu Anfang des sechsten Jahrhunderts in die gallische.

Dem Kyrie eleison folgte die Prophetia d. h. das Canticum des Zacharias ‚Benedictus Dominus Israel‘. „Es wird zu Ehren des Täufers Johannes gesungen, weil er der letzte Prophet und erste Evangelist war . . . Die Kirche psallirt die Prophetia in wechselndem Chore (alternis vocibus)“ [3]). In der Quadragesima wurde jedoch diese Prophezie mit: ‚Sanctus Deus archangelorum‘ vertauscht, weil die Letztere dem Charakter der Busszeit mehr entsprach [4]).

§. 91.

Lesungen.

Den angegebenen vorbereitenden Gebeten folgten die Lesungen. Die aus dem Alten Testamente genommene Lesung ging dem Apostolos und Evangelium voran [5]). Denn was jene prophetisch vorhersagte, zeigen diese verwirklicht und erfüllt. „Die Apostelgeschichte oder die Offenbarung des Johannes werden aber in Uebereinstimmung mit der neuen Osterfreude gelesen [6]), mit Rücksicht auf die Ordnung der Zeit, wie die Geschichte des alten Testamentes in der Quinquagesima [7]) und die Thaten der Bekenner und Martyrer an ihren Festen recitirt werden, damit das Volk erkenne, wie sehr Christus seine Diener geliebt hat, indem er jenen Kraft verlieh, welche das fromme Volk als Patronen verehrt“ [8]).

Was die letzte Lesung, die aus den Acten der Martyrer und Heiligen, betrifft, so bezeugt sie auch Gregor von Tours. „Am Tage seines Festes wurden in Gegenwart des Volkes die

---

[1]) Concil. II Vasens. can. 3.

[2]) Goar eucholog. n. 80. p. 109. Venet. 1730.

[3]) Germ. epist. 1. p. 90.

[4]) Germ. epist. 2. p. 95.

[5]) Positis clerici tribus libris super altarium, id est Prophetiae, Apostoli atque Evangeliorum . . . ut unus quisque in libro quod primum aperiebat, hoc ad missas etiam legeret. Greg. Tur. histor. Franc. l. 4. n. 16. p. 282. c.

[6]) Dieses bestätigt das von Mabillon herausgegebene Lectionarium gallicanum. cf. Mab. de liturgia gallic. p. 144. Parisiis. 1729.

[7]) Quinquagesima ist die Pentecoste.

[8]) Germ. epist. 1. p. 90. cf. Caesarius Ar. in serm. 300. Appendicis Augustini.

Tugenden aus seinem Leben vorgelesen“ [1]). Ueber die Zeit, in der sie gelesen wurden, gibt Folgendes Aufschluss: Denique sacerdotibus, qui advenerant ad agenda solemnia, procedentibus, cum lector, cui legendi erat officium, advenisset, et accepto libro vitam Sancti coepisset legere confessoris [2]). Diesem gemäss war die Lesung aus dem Leben der Heiligen die erste, an welche sich die übrigen Lectionen anschlossen [3]).

Zu ihnen gehörte die Lesung aus dem Alten Testamente, welcher die aus dem Apostolos folgte. Das lehrt nicht nur der Brief des Germanus nach Martene, sondern auch Gregor von Tours. „An jenem Sonntage, lauten seine Worte, stand nach der Lesung der Prophezie der am Altare, welcher die Lesung aus dem h. Paulus besorgte“ [4]). Allein dieses Citat ist ohne Beweiskraft, weil es von der mailändischen Messe unter Ambrosius handelt. Dagegen sieht man aus einer anderen Aeusserung Gregors, dass an Sonntagen, auf welche kein Heiligenfest fiel, die Prophezie oder Lesung aus dem A. T. als erste Lection vom Bischofe vorgetragen wurde [5]). Es scheint also bald der Bischof, bald der Lector die Prophezie gelesen zu haben. Wenn hingegen Mabillon die Lesung des Apostolos (epistola) dem Subdiacon zuschreibt, so hat er dafür keine Belegstelle angeführt (cf. S. 108.)

Durch das von Mabillon edirte Lectionarium gallicanum und den Brief des Germanus ist zwar die Lesung aus dem Apostolos, d. h. der Apostelgeschichte, den apostolischen Briefen und der Apocalypse zweifellos gesichert, doch wird dieselbe, wie die Dreizahl der Lesungen überhaupt, besonders durch Caesarius von Arles bestimmt bezeugt [6]).

---

[1]) Gregor. Tur. de miraculis s. Martini l. 2. c. 29. p. 954.

[2]) Greg. l. c. l. 2. c. 49. p. 963; ferner l. c. l. 1. c. 64. p. 763 und l. 2. c. 16. p. 811. cf. de gloria Martyrum l. 1. c. 86. p. 481.

[3]) Lecta igitur passione (scl. Polycarpi) cum reliquis lectionibus, quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit. Greg. Tur. De gloria Martyr. c. 86. p. 781.

[4]) Greg. de miraculis s. Mart. l. 1. c. 5.

[5]) Greg. Tur. Historia Francorum l. 8. c. 7. p. 453.

[6]) Weil wir auf diese wichtige Stelle noch öfter zurückkommen, wird sie bereits hier vollständig aufgenommen. Si diligenter attenderitis, cognoscetis quia non tunc fiunt missae quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur, et corpus vel sanguis Domini consecratur. Nam lectiones sive propheticas, sive apostolicas, sive evangelicas etiam in domibus vestris aut ipsi legere, aut alios legentes audire potestis; consecrationem vero corporis vel sanguinis non alibi, nisi in domo dei, audire vel videre potestis. Ideo qui missas ad integrum cum lucro animae suae celebrare, usquequoque oratio dominica dicatur et benedictio populo detur, humiliato corpore et compuncto corde se debet in ecclesia continere. Cum enim maxima pars populi, imo, quod pejus est, pene omnes, recitatis lectionibus exeunt de

Den Schluss der Lectionen bildete die Lesung aus dem Evangelium. Für die vor dem Evangelium gelesenen Lectionen lag das Buch bereits auf dem Ambo. Das Evangelienbuch, das in Aehnlichkeit (in specie) des Leibes Christi mit einem rothen Velum bedeckt war[1]), wurde in Procession dahin gebracht. „Die Prozession der h. Engel, sagt Germanus, tritt hervor, wie die Macht (potentia) des über den Tod triumphirenden Christus, unter Harmonien und mit sieben auf Leuchtern brennenden Lichtern, Symbolen der sieben Gnadengaben des h. Geistes und steigt (ascendens) auf die Bühne des Analogiums (tribunal analogii)[2]). Nach dem Rufe der Cleriker: ‚Gloria tibi Domine' ertönen die Gaben des Lebens"[3]). Zu dem Worte ‚ascendens' wird ‚diaconus' zu suppliren sein, denn ihm stand nach der immerwährenden Uebung diese Lesung zu, und Gregor von Tours bemerkt es ausdrücklich. Der Ruf der Cleriker: ‚Gloria tibi Domine' wird noch heute nach den Worten: ‚Sequentia sancti Evangelii secundum . . .' von dem Chore oder den Ministranten wiederholt. An anderen Orten war wohl der Zuruf des ganzen Volkes: ‚Gloria Deo omnipotenti' gebräuchlich. „Nam, sagt, Gregor von Tours, in die sancto Paschae, stante fratre meo Sigberto in ecclesia, procedente diacono cum sancto Evangeliorum libro, nuntius regi advenit, unaque vox fuit pronuntiantis lectionem evangelicam, ac nuntii dicentis: „Filius natus est tibi, unde factum est, ut omnis populus in utraque annuntiatione proclamaret pariter: Gloria Deo omnipotenti"[4]). Vor dem sechsten Jahrhundert ist von diesem Ritus und der genannten Prozession im Abendlande nichts

---

ecclesia, cui dicturus est sacerdos, Sursum corda? Aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, qui deorsum in plateis et corpore simul et corde discedunt? Vel qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt, Sanctus, sanctus, sanctus, benedictus qui venit in nomine domini? Aut quando oratio dominica dicitur, quis est qui humiliter et veraciter clamet: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Cum enim etiam illi qui in ecclesia se continent, si non demiserint debita debitoribus, ad judicium magis quam ad remedium orationem dominicam proferunt ex ore, quam implere non probantur in opere; et sine causa dicunt, Libera nos a malo. Si ergo etiam illi periclitantur qui intus sunt, si implere noluerint quod promittunt, quid de se cogitant illi quos insatiabilis cupiditas . . . unius horae momento stare in ecclesia non permittat? . . . qui post unius aut duarum horarum spatium ad amplexandam voluptatem saeculi hujus revertuntur. Caesarius serm. 281. n. 2. p. 2277. Opera August. tom. 5. ed. Migne.

[1]) German. epist. II. p. 96.

[2]) Analogium dicitur locus altus supra chorum, ubi stant libri sanctae praedicationis, inquit Petrus Boherius; cui favet sanctus Isidorus l. 15. Origin. c. 4. Alii interpretantur pulpitum. Note zu der obigen Stelle bei Migne.

[3]) Germ. epist. 1. p. 91.

[4]) Greg. historia Francorum l. 8. n. 4. p. 451.

bekannt. Ein feierliches Hintragen des Evangeliums zum Ambo enthält auch der Ordo Rom. I. (cf. S. 325.)

§. 92.

Zwischengesänge und Gebete.

Zwischen die einzelnen Lectionen wurden Gesänge und Gebete eingeschaltet, welche meistens ‚praefationes' und ‚collectiones' genannt werden. In den Messen von Mone steht ferner eine ‚Oratio post profetiam', in dem Lectionarium Gallicanum heisst es: „Danihel cum benedictione" [1]). Der erste Brief des h. Germanus erwähnt das Trisagion: ‚Canticum Zachariae' und ‚Trium puerorum'. Gregor von Tours spricht von einem ‚Psalmum responsorium' und das Concil von Agatha (im südl. Frankreich) schreibt im J. 506 vor: „Weil von Allen die Ordnung der Kirche gleichmässig beobachtet werden soll, hat man sich zu bemühen, dass, wie es überall geschieht (sicuti ubique fit), nach dem Antiphonar Collectiones von den Bischöfen und Presbytern gesprochen werden" [2]). Die nähere Beschaffenheit dieser Gebete und der Ort, an welchem sie in der Messe gesprochen wurden, wird jedoch selten bezeichnet, darum ist es schwierig, sie richtig einzureihen.

Dem Wortlaute gemäss nahm die Praefatio die erste Stelle ein. Desgleichen steht sie in dem gallischen Missale vor den übrigen Orationen, und endlich ist der Inhalt dieser noch vorhandenen Gebete so beschaffen, dass sie wohl eingangs der Messe vom Priester recitirt wurden, um das Volk zur Andacht zu ermahnen. Der Ordo Missae in Natale s. Stephani protomartyris beginnt, in Uebereinstimmung mit dem Gesagten, also: „Praefatio. Venerabilem atque sublimem beatissimi Protomartyris Stephani passionem hodie celebrantes, Deum Martyrum, fratres carissimi, deprecemur, ut sicut illi contemplatione meritorum suorum coronam dare dignatus est, nobis quoque plenissimam misericordiam, ipsius precibus flexus, in omnibus largiatur. Per Dominum nostrum Jesum Christum filium suum" [3]). Mone [4]) lässt darum die Messe mit der Präfatio beginnen, denn er erwähnt die Antiphon nicht. Mabillon [5]) reiht sie nach der Antiphon und dem Kyrie eleison ein und Martene [6]) unmittelbar nach der Antiphon. Mit Rücksicht auf den 1. Brief des h. Germanus pflichten wir Martene bei.

---

[1]) Mabill. de liturg. gall. l. 2. p. 108.
[2]) Concil. Agath. can. 30.
[3]) Missale Gothic. Mabill. p. 193.
[4]) Mone, lateinische und griech. Messen. S. 71.
[5]) Mab. de liturg. gallic. l. 1. c. 5. n. 3. p. 37.
[6]) Martene bibl. patr. tom. 72. p. 86.

2. Dem Trisagion, Kyrie eleison, der Lesung aus dem Leben der Heiligen (an den Heiligenfesten) und der ersten Lection aus dem Alten Testamente oder der Prophezie folgte ein Canticum. Germanus schreibt: „Der Hymnus der drei Knaben wird nach der Lesung (post lectionis), in der Figur der alten Väter gesungen, die in Finsterniss sitzend den Erlöser erwarteten. Wie nämlich, als diese schwiegen, ein vierter Engel in der Thauwolke den Brand des Feuers löschte, so brach Christus die Pforten des Tartarus und verkündigte den Altvätern die Freude der Auferstehung in dem Evangelium. Deshalb beobachtet die Kirche die Ordnung, zwischen die Benediction und das Evangelium eine Lesung, wenn nicht blos nur (nisi tantum modo) ein von Knaben gesungenes Responsorium einzuschalten“ [1]).

Die Stelle bietet Schwierigkeiten. Was ist unter ‚post lectionis‘ zu verstehen? Steht ‚lectionis‘ für ‚lectiones‘, dann würde es heissen: der Lesung der Martyreracten, der Prophezie und des Apostolos folgte der genannte Hymnus. Ist aber ‚post lectionem‘ zu lesen, und das verdient den Vorzug, dann recitirte man das Canticum nach der Lection aus dem A. T. In dem letzten Satze des Citates heisst es: „Zwischen die Benediction und das Evangelium fällt eine Lection, wenn nicht blos ein Responsorium“. Die Benediction ist dem Vorausgehenden gemäss der Friedensgruss (Dominus vobiscum) des Priesters. Sonach hätte es Fälle gegeben, in welchen nach dieser Benediction blos ein Responsorium (Canticum trium puerorum) und dann sogleich das Evangelium recitirt worden wäre, obwohl gewöhnlich eine Lection dazwischen kam. Da dieses jedoch dem gallischen Ritus widerspricht, verlangt das Wort ‚benedictio‘ eine andere Erklärung. In dem Lectionarium Gallicanum liest man in der Weihnachtsmesse: „Danihel cum benedictione“. Mabillon bemerkt dazu: „Hic spectat canon 13 Concilii IV Toletani, instituentis, ut per omnes Hispaniae ecclesias vel Galliae in omnium missarum solemnitate decantetur hymnus trium puerorum . . . Ex his intelligimus, lectionem ex Apostolo non continuo post prophetiam lectam fuisse in ordine gallicano“ [2]). Das Wort ‚benedictio‘ bezeichnet also nicht nur den Friedenswunsch (Dominus vobiscum), sondern auch das Canticum trium puerorum, oder den Psalmum responsorium, wie Gregor von Tours [3]) sagt, nach welchem gewöhnlich die Lection des Apostolos, ausnahmsweise aber auch die des Evan-

---

[1]) Germ. epist. 1. p. 91.

[2]) Mab. de liturg. gall. l. 2. p. 108. Auch das Missale gothicum besitzt eine collectio post prophetia. cf. Mab. de liturg. gall. l. 3. n. 37. p. 251.

[3]) Interea jam medio prandii peracto, jubet rex ut diaconum nostrum, qui ante diem ad missas psalmum responsorium dixerat, canere juberem. Greg. hist. Franc. l. 8. n. 3. p. 451.

geliums folgte. Der Ausnahmsfall rührt wohl daher, dass die Recitation des Canticums erst zur Zeit des Germanus stattgefunden hatte. Früher scheint man nach der Lesung der Prophezie blos eine Oration gebetet zu haben, wie die vierte Messe von Mone zeigt [1]), die dann ausfiel. Vielleicht schloss auch die Lection des Apostolos eine Oration. Mabillon scheint dieses anzunehmen; doch lässt es sich nicht nachweisen.

Während der Diacon das Evangelienbuch processionaliter auf den Ambo trug, sang der Chor wiederholt das Trisagion, „die Engel nachbildend, die, Christo vorhergehend, an den Pforten der Unterwelt rufen: Tollite portas . . . introibit dominus virtutum, rex gloriae“ (psl. 23, 7.) [2]). Nach der Lesung, bei dem Zurücktragen des Evangelienbuches (redeunte s. evangelio), recitirte der Chor der Cleriker das Sanctus zum dritten Mal, „in specie sanctorum, sagt Germanus, qui redeunte Domino Jesu Christo de inferis canticum laudis Dominum sequentis cantaverunt“ [3]).

§. 93.

Predigt und Gebete.

An die Lesung aus dem Evangelium schloss sich die Predigt an [4]), doch behandelte sie nicht nur die evangelische, sondern auch die epistolische und prophetische Pericope [5]). Der Bischof Nicetius von Trier (a. 527) predigte dem Volke täglich [6]): „denn er war ebenso unerschütterlich (fortis) im Predigen, als furchtbar im Zurechtweisen, standhaft im Ertragen und klug im Lehren“ [7]). Cäsarius rief die, welche nach der Lesung des Evangeliums die Kirche verliessen, mit den Worten zurück: „State pro animabus vestris ad verbum admonitionis et audite solliciti“ [8]).

Aber nicht nur in den Städten, sondern auch in allen Landkirchen sollten Priester predigen dürfen oder, durch Krankheit verhindert, durch einen Diacon die Homilie eines Kirchenvaters vorlesen lassen [9]). Desgleichen beauftragte Cäsarius, wenn er

---

[1]) Mone, l. c. S. 21.

[2]) Germ. epist. 1. De aius ante evangelium. p. 91.

[3]) l. c. De sanctus post evangelium. p. 91.

[4]) Cumque inter missarum solemnia, evangelica juxta morem lectione expleta, divina Eligius praedicaret mandata. Audoenus in lib. 2. de vita Eligii c. 22. Bei Mab. de lit. gall. p. 40.

[5]) Den Beweis liefern die Predigten des Cäsarius von Arles.

[6]) Gregor. Turon. vitae patrum. c. 17. n. 2. p. 1080. c.

[7]) Greg. l. c. p. 1081. b.

[8]) Caesarii episc. Arelatensis vita l. 1. n. 19. Migne t. 67. p. 1010.

[9]) Zweite Synode zu Vaison (a. 529) can. 2.

wegen Krankheit nicht predigen konnte, einen Priester oder Diacon, Homilien der Väter vorzulesen [1]). Darauf bezieht sich die Aeusserung des Germanus: „Homelias autem sanctorum, quae leguntur pro sola praedicatione ponuntur, ut quidquid propheta, apostolus vel evangelium mandavit, hoc doctor vel pastor ecclesiae sermone populo praedicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat, nec onesta loquacitas obscura rusticis fiat“ [2]).

2. Gregor von Tours bemerkt, nach Verlesung der Lectionen bringe man die Gaben auf den Altar [3]). Allein, wie er die Predigt schweigend übergeht, so auch die ihr folgende Collecte, deren Vorhandensein die gallischen Missalien constatiren. Im vierten Jahrhundert betete der Diacon zuerst für die nicht zur Kirche Gehörenden, worauf der Priester die Collecte sprach (postea deprecarent pro illis levitae, diceret sacerdos collecta), cf. S. 281. Von Gebeten für die Katechumenen und Büsser ist weder in den Mone'schen Messen, noch in den späteren Missalien eine Spur zu entdecken, sie sind darum bei der Reform der gallischen Messe weggefallen. Die Collecte, oder die alte Oratio pro fidelibus ist hingegen in einer der Mone'schen Messen noch ziemlich vollständig erhalten (S. 303 N. 5). Selbst die 77. Missa dominicalis des gothischen Missale enthält noch unverkennbare Anklänge an dieselbe [4]). In den übrigen Messen wurde sie hingegen durch ein auf das Fest bezügliches Gebet verdrängt.

In dem gothischen Missale beginnt die Messe gewöhnlich mit einer Oration, die entweder gar keine Aufschrift trägt, oder mit ‚praefatio‘ bezeichnet ist. Ihr folgt ein mit den Worten ‚Collectio sequitur‘ überschriebenes Gebet. Bereits das ‚sequitur‘ deutet an, dass diese Collectio zu der vorausgehenden Präfatio gehört. Dasselbe lehrt der Inhalt der beiden Gebete. Das Erstere enthält vorherrschend die Aufforderung zum Gebete, das Letztere die förmliche Bitte, so dass auch der Titel der ersten Oration (praefatio) dieses Verhältniss ausdrückt. Man sieht, das

---

[1]) Caesarii Arel. vita. l. 1. c. 5. n. 41. p. 1021. tom. 67. Die im Jahre 411 zu Orange gehaltene Synode ist noch strenger, denn sie verlangt, dass ein Bischof, der wegen Krankheit oder Schwäche nicht sprechen kann, die bischöflichen Functionen (zu welchen das Predigen gehörte) nicht durch einen Priester, sondern durch einen benachbarten Bischof vornehmen lasse. Can. 30.

[2]) Germ. epist. 1. p. 92.

[3]) Greg. Tur. de vitis patrum. c. 17. n. 2. p. 1080. a.

[4]) Sempiternam Dei majestatem, fratres carissimi, deprecemur: ut sanctam per totius orbis spatia tueatur ecclesiam, conversationem sacerdotibus concedat honestam, vitam populis tribuat sempiternam, virginibus, viduis, orphanis ac poenitentibus, vel in quibuscumque necessitatibus constitutis, oportuna praesidia tribuat, et sibi placita vota concedat, in peregrinationibus praemia, in doloribus medicamenta, in laboribus praestet auxilium. p. 294.

gothische Missale bestätiget unsere Auffassung der betreffenden Orationen in dem Mone'schen Missale. Darum war aber auch der Ritus, mit welchem beide Gebete verrichtet wurden, derselbe, weswegen der im sechsten Jahrhundert übliche bereits auf das fünfte Jahrhundert übertragen wurde. (S. 303.) Der Diacon leitete das Gebet mit dem Rufe: „Flectamus genua" ein [1]), worauf die Gläubigen sich auf die Kniee niederwarfen, oder wenigstens tief beugten. Blos bei denen, welche dieses aus Schwäche nicht vermochten, genügte die Neigung des Hauptes [2]).

Nach Vollendung der Collecte forderte der Diacon, dem alten Ritus gemäss, die nicht in der Gemeinschaft der Kirche Stehenden auf, sich zu entfernen. Ob eine förmliche Ausweisung durch den Diacon noch im sechsten Jahrhundert stattfand, lässt sich nicht beweisen, aber vermuthen. Gregor von Tours erzählt nämlich, ein Bischof habe sich, nachdem die Opfergaben auf den Altar gelegt waren, an die Anwesenden mit den Worten gewendet; „Die Messfeier wird heute hier nicht vollzogen werden, wenn nicht zuvor die der Communion Beraubten abtreten" [3]). Das beweist nicht nur, dass die Excommunicirten von der Messe der Gläubigen ausgeschlossen waren, sondern es setzt auch voraus, man habe sie schon vor der Opferung ausgewiesen. Da sie aber nicht Folge leisteten, wurde der Celebrans zu der obigen Aeusserung genöthigt. Bezüglich der Katechumenen befiehlt die Synode von Orange (a. 441), sie sollen bei Hausandachten nicht mit den Gläubigen zugleich den Segen empfangen, sondern sich von den übrigen scheiden und getrennt zum Segen einfinden [4]). Daraus ist zu schliessen, dass es ihnen um so weniger gestattet war, an der Messe der Gläubigen Theil zu nehmen. Die Synode von Epaon (a. 517) bestätigt dieses durch die Vorschrift, die von der Kirche zur Häresie Abgefallenen sollen, am Platze der Pönitenten stehend, die Kirche häufig besuchen und mit den Katechumenen den Gottesdienst verlassen. (can. 29.) Jedenfalls forderte noch im sechsten Jahrhundert in Rom der Diacon die Katechumenen, laut dem siebenten römischen Ordo, zum Weggehen mit den Worten auf: „Catechumini recedant. Si quis catechumenus est, recedat. Omnes catechumini exeant

---

[1]) Diacono clamante: flectamus genua. Caesarius serm. 286. n. 1. p. 2285. Aug. oper. tom. V.

[2]) Ut quotiescumque oratio indicitur, qui forte pro aliqua infirmitate non potest genua flectere et dorsum incurvare vel cervicem humiliare non differat. Caesarius serm. 285. n. 285. n. 1. p. 2284. Oper. Aug. t. V.

[3]) Greg. Tur. de vitis patrum. c. 17. n. 2. p. 1080. Man vgl. hiermit das §. 32, S. 115 Angegebene.

[4]) Concil. Arausic. can. 20.

foras“ [1]). Das geschah jedoch, nach römischem Ritus, vor der Lesung des Evangeliums. Wahrscheinlich adoptirten denselben manche gallischen Diöcesen; eine Uebung, gegen welche sich das genannte Concil von Orange erklärt [2]) und der gegenüber Germanus auf den alten Ritus, sie nach der Collecte auszuweisen, aufmerksam macht. Die Vorschrift des genannten Concils konnte jedoch die neue Einrichtung nicht mehr hindern, sondern von der Mitte des fünften Jahrhunderts an bürgerte sich die römische Praxis ein. Das Unzweckmässige derselben, das schon die Synode von Valencia (a. 524. can. 1) [3]) andeutet, mochte aber bewirken, dass die Ausweisung im sechsten Jahrhundert in Abgang kam.

§. 94.

Opferung.

„Nach den Lesungen, der Predigt und Collecte wurden die Gaben auf den Altar gebracht“ [4]). Die Synode von Macon (a. 585) verordnet hierüber: „An allen Sonntagen werde das Opfer des Altares, sowohl Brod als Wein, von allen Männern und Frauen dargebracht, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant et cum Abel vel ceteris juste offerentibus promereantur esse consortes“ [5]). Die alte Sitte, der gemäss die Gläubigen Brod und Wein opferten, war demnach in Gallien noch zu Ende des sechsten Jahrhunderts in Uebung. Die Einschärfung derselben durch das Concil beweist jedoch, dass sie an manchen Orten bereits in Abgang gekommen war, und weil dieses in der Folgezeit allgemein geschah, wird das Ende des genannten Jahrhunderts den Uebergang von der einen Uebung zu der anderen bezeichnen.

Das Brod bestand aus Weizenmehl, denn in derselben Homilie, in welcher Cäsarius Arel. sagt, der Wein sei mit Wasser zu mischen, bemerkt er: Etiam in hoc ipso quod innumerosis

---

[1]) Probst, Katechese u. Predigt. S. 132. n. 9. Der Grund, warum der Ordo blos von Katechumenen redet, liegt darin, dass er eine Scrutinienmesse beschreibt.

[2]) Concil. Araus. can. 18.

[3]) „Das Evangelium soll vor der Entlassung der Katechumenen verlesen werden, damit nicht nur die Gläubigen, sondern . . . alle Anderen das Wort Gottes und die Predigt des Bischofes hören können. Denn wie bekannt, sind schon Viele dadurch zum Glauben geführt worden.“ l. c. (cf. §. 116. n. 2).

[4]) Greg. Tur. vitae patrum. c. 17. n. 2. p. 1080. a.

[5]) Conc. Matisconense. can. 4. Oblationes quae in altario consecrentur offerte. Erubescere debet homo idoneus, si de aliena oblatione communicaverit. Caesar. serm. 265. Op. August. Migne tom. 39. n. 2. p. 2238.

tritici generis (granis) confici novimus, unitatem constat assignari populorum [1]). Der Wein sollte von der Rebe genommen und nur mit Wasser gemischt sein [2]). Diesen (4.) Canon der vierten Synode von Orleans (a. 541) veranlasste der Missbrauch Einiger, welche den Wein mit Honig und anderen Flüssigkeiten vermischten [3]). Uebrigens scheint man auch andere Sachen geopfert zu haben, denn von den auf den Altar gelegten Oblationen wurde die eine Hälfte dem Bischof, die andere dem Clerus zugewiesen [4]). Dass aber diese Gaben keine blossen Almosenopfer waren, lehren nicht nur die citirten Canones, sondern auch der 15. Canon der zweiten Synode von Orleans (a. 533), demzufolge ‚oblationes defunctorum' für hingerichtete Verbrecher, aber nicht für Selbstmörder angenommen werden durften. Reumüthig gestorbene Verbrecher hatten sich vor ihrem Tode mit Gott und der Kirche ausgesöhnt, darum wurde ihr Opfer angenommen. Bei Selbstmördern verhielt es sich hingegen anders. Daraus folgt aber, dass die oblationes vorherrschend Cultopfer waren.

2. Die Darbringung des Opfers geschah Gregor von Tours zufolge nach den Lesungen (S. 274). Germanus erwähnt eine Procession (S. l. c.), in welcher wahrscheinlich auch die zur Opferung dienenden Erfordernisse auf den Altar gebracht wurden. Ausser dem Kelche gedenkt er der Patene (er scheint dieses Wort von patior abzuleiten), ein Geräth, auf welchem die Oblation consecrirt wird, weil man das Mysterium der Eucharistie zur Erinnerung an die Passion des Herrn opfert. Die linnene, durchaus gewobene Palla hat die Figur der Tunica Christi, welche die Soldaten nicht zertheilten. Das Corporale (corporalis palla), auf welches die Oblation gelegt wird, besteht darum aus reiner Linne, weil der Leib Christi im Grabe in reine Linnen gehüllt war. Die Decke der Sacramente (coopertorium sacramentorum) wurde wie das seidene Tuch (siricum) geschmückt und „symbolisirt das Himmelsgewölbe, welches nun den Herrn vor unsern Augen bedeckt" [5]).

Zweifellos ist die linnene Palla von dem seidenen Tuche verschieden. Die Palla und das Corporale (beide aus Linnen) scheinen jedoch Eine Decke gebildet zu haben, denn der Beisatz, die erste habe der Tunica Christi geglichen, findet seine Erklärung darin, dass sie mit dem Corporale ein Stück bildete. Den

---

[1]) Caesar. Arel. hom. 5. p. 1055. d. Migne t. 67. Hoc itaque, fährt Cäsarius fort, dominici sanguinis vinum aqua esse miscendum non solum traditione Dominus, sed etiam ipso genere passionis ostendit, ex cujus sacro latere sanguis et aqua lanceae illisione profluxit. Caesarius Ar. l. c.

[2]) Concil. Aurelianens. can. 4.

[3]) Synode von Auxerre i. J. 585. can. 8.

[4]) Erste Synode von Orleans a. 511. can. 14. u. 15.

[5]) Germ. p. 93.

Theil desselben, auf welchem die Oblation lag, nannte Germanus Corporale, der Verlängerung desselben hingegen, welche von der Rückseite her über den Kelch gezogen wurde (wie es heute noch die Karthäuser machen), gab er den Namen palla linostina.

Ausser dieser als Corporale und Kelchbedeckung dienenden Palla gebrauchten die Gallier ein Velum, mit welchem sie die auf dem Altare befindlichen Sacramente verhüllten[1]). Das Gewebe desselben musste dicht und undurchsichtig sein, um die Mysterien des Leibes und Blutes Christi den Blicken der Umstehenden zu entziehen[2]). Germanus scheint von diesem Velum die seidene Palla, welche den Altar auch ausser dem Gottesdienste bedeckte, zu unterscheiden. Für diesen Gebrauch bringt nämlich Mabillon ein Zeugniss bei[3]), obwohl er das Coopertorium sacramentorum und diese seidene Palla identificirt.

3. Der Verlauf der Opferung bietet der Beschreibung Schwierigkeiten, denn die Umwandlung des von Gregor v. Tours erwähnten Ritus (cf. S. 274) in eine feierliche Procession, in der man die Opfergaben zum Altare trug, ging nicht überall in gleicher Weise vor sich, weil die eine Kirche zäher an dem alten Ritus festhielt, als die andere. Bei dem Mangel näherer Nachrichten wird man sich den Verlauf so vorzustellen haben: Im fünften Jahrhundert brachte der Diacon die Eucharistie in der turris dem Celebrans entgegen, der sie anbetete, worauf er sie auf den Altar stellte (S. 204).

Von der Mitte des sechsten Jahrhunderts an hörte die Darbringung der Opfergaben durch die Gläubigen allmählich auf. In Folge dessen brachte der Clerus, anfänglich mit der Eucharistie in der Turris, Brod, Wein, Kelch, Patene etc. in Procession auf den Altar. Als die Eucharistie weggefallen war, vollzog der Clerus die Procession mit den übrigen genannten Gegenständen unter der Recitation des Sonus[4]). Moses

---

[1]) Oblatis super altare sacris muneribus, mysterioque corporis et sanguinis Christi palla ex more cooperto. Gregorius T. de miraculis s. Martini l. 2. c. 25. p. 952. d.

[2]) Ein gewisser Dado schenkte der Kirche ein coopertorium Sarmaticum, quo altare dominicum cum oblationibus tegeretur. Es wurde jedoch nicht angenommen. Coopertorium vero, quia rarum (durchsichtig) est, non ponatur super munera altaris, quia non exinde ad plene tegitur mysterium corporis sanguinisque dominici. Greg. T. vitae patrum. c. 8. n. 11. p. 1050. a.

[3]) Hac palla tegebatur altare etiam extra sacra. Unde abbatissa Pictaviensis parthenonis sanctae crucis, cum de nocte a sicariis Chrodieldis ad necem quaereretur . . . ad sancta Crucis arcam (aram) se deportari poposcit, (gravabatur enim dolore humore podagrici). Interea Justina praeposita, cum aliis sororibus, palla altaris, quod est ante crucem dominicam . . . abbatissam operit. Mabill. de liturg. gallic. l. 1. c. 5. n. 11. p. 42.

[4]) Sonum autem, quod canetur, quando procedit oblatio, hinc traxit exordium. Praecepit dominus Moysi. Germani l. c. p. 92.

hatte nämlich befohlen, es sollen silberne Trompeten ertönen, wenn das Opfer dargebracht werde, sed spiritualibus vocibus . . . . psallet ecclesia. Näher, als durch diese Worte, kennzeichnet Germanus (l. c.) den Begriff von sonus nicht.

Am Altare angekommen, wurde der Wein in dem Kelche mit Wasser gemischt, weil das Volk mit dem Herrn eins sein soll und weil aus der Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser floss, das Eine zur Reinigung von jeder Schuld, das Andere zur Vorbereitung für den Himmel. (Germ. l. c.)

Hierauf bedeckte man die Oblata mit der Hülle vel camera coeli, quae nunc Dominum tegat ab oculis nostris. (Germ. l. c.)

Ein Gebet des Priesters bei der Opferung erwähnt Germanus nicht. Es ist von ihm auch nicht zu erwarten, da er die Gebete des ganzen Canons, mit Ausnahme der zwei Worte: „Sursum corda", schweigend übergeht. Ueber die Recitation eines solchen äussert sich aber Mabillon also: Praedictas orationes antecedebat oratio, quae omnibus missis communis erat, de qua Micrologus in cap. II. „Composita oblatione in altari, dicit sacerdos hanc orationem juxta Gallicanam ordinem: Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum per Christum D. N. Dein collectio post nomina" [1]). Diese collectio deutet Germanus wohl in den Worten an: Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur qua palleo tolletur. (l. c. p. 93.)

§. 95.

Gebete bei der Opferung; Diptychen, Collectio post nomina. Friedenskuss.

Der Sonus bei der Procession wird ein Psalm gewesen sein. (S. 143.) Weil die Oblata verhüllt auf den Altar gestellt wurden, mussten sie daselbst enthüllt werden, zuerst theilweise (semidiscoopertio), um den Wein mit Wasser zu mischen, dann aber vollständig (plena discoop.), um das Brod auf das Corporale zu legen und beide Gaben aufzuopfern. Die halbe Enthüllung vollzog sich in Irland unter der dreimaligen Recitation des Gebetes: Veni sanctificator (S. 73). Germanus spricht davon nichts, dagegen sagt er, bei der darauffolgenden abermaligen Verhüllung der Opfergaben habe man das Alleluja dreimal gesungen. Die Dreizahl wird durch die Bedeckung des Brodes, des Kelches und der beiden Gaben zumal veranlasst sein. Wenn man diese dreifache Bedeckung je unter dem Gebet eines Alleluja vornahm, so

[1]) Mabill. de liturg. Gallic. l. 1. c. 5. n. 12. p. 43.

fordert diese, rituell bedeutungslose Sache, geradezu die Recitation eines Gebetes bei der Niederlegung und Enthüllung der Gaben auf dem Altare. Schon die Benennung der ganzen Handlung (Offertorium, Oblatio) weist auf kein blosses Hinstellen der Opfergaben auf den Altar, sondern auf ein Darbringen derselben durch ein priesterliches Gebet hin [1]), welches das Stowe-Missale ebenfalls enthält, wie das von Mailand und Modena. Da sodann das Gebet ‚Veni sanctificator' durch Micrologus vor der collectio post nomina in der gallischen Messe bezeugt ist, wird in ihr diese Oration bei der Enthüllung verrichtet worden sein, und zwar, der dreimaligen Wiederholung des Alleluja bei der Verhüllung analog, dreimal. Der gallische Ritus steht demnach auf demselben Standpunkt, wie der irische und unterscheidet sich von dem mailändischen und modenensischen dadurch, dass diese als die jüngeren eine höhere Entwicklungsstufe einnehmen, sofern sie statt der dreimaligen Wiederholung desselben Gebetes drei verschiedene enthalten.

Nach dem dreimaligen Alleluia, sagt Germanus, ‚nomina defunctorum recitantur'. Das geschah in der Verlesung der Diptychen, welche die Collectio post nomina abschloss. Dem Concil von Macon zufolge (cf. S. 328) wurden die Opfer nicht nur dargebracht, um durch sie von der Sündenlast frei zu werden, sondern auch, um mit Abel und den übrigen gerecht Opfernden in Gemeinschaft zu treten. Man las darum Namen von Heiligen im Himmel, von Lebenden auf Erden und von Verstorbenen. (cf. §. 85 S. 305.)

Unter den abgelesenen Namen waren die der Opfernden. Auditis nominibus offerentum [2]). Weil jedoch „der Name des Papstes, welcher je dem apostolischen Stuhle vorsteht, in unseren Kirchen recitirt wird" [3]), darf der Begriff des Wortes ‚offerentum' nicht zu enge gefasst werden. Der Ortsbischof, wie der Clerus der betreffenden Kirche, muss zu denselben gezählt werden, wenn man die Cleriker auch nicht namentlich, sondern blos nach den verschiedenen Ordines (Presbyter, Diaconen etc.) erwähnte. Die Opfernden waren ja nicht blos solche, welche Gaben (munera), sondern auch Gebete (vota) darbrachten, oder die Gläubigen überhaupt. Wenn aber die Cleriker nicht namentlich, sondern nach den Ordines erwähnt wurden, so gedachte man auch blos der verschiedenen Stände der Gläubigen. Diese Schlussfolgerungen lassen sich constatiren.

---

[1]) Auch die mit der gallischen verwandte spanische Liturgie besitzt ein solches. cf. §. 117.

[2]) Missale Gothic. p. 201. a.

[3]) Concil. Vasense II. (a. 529) can. 4.

Die 78. Messe des Missale Gothicum ist eine missa dominicalis. Weil nämlich im sechsten Jahrhundert das Kirchenjahr noch nicht so ausgebildet war, dass jeder Sonntag ein eigenes Officium hatte, sind dem Missale am Schluss sechs Messen beigegeben, die an solchen Sonntagen beliebig verwendet werden konnten. Da sie das Kirchenjahr nicht influenzirte, liessen sich in denselben die Gebete der von den Festen gleichfalls unabhängigen alten Liturgie leicht benützen, und dass dieses geschah, lehrt die Collectio post nomina der 78. Messe, die zudem weder Anachoreten noch Mönche, sondern Büsser erwähnt, was dem sechsten Jahrhundert nicht entspricht. Dieses kennt nämlich keine eigenen Bussklassen, wohl aber viele Klöster [1]).

Zur Kenntniss der mit diesen Gebeten verbundenen Lesung der Namen dienen die von Mabillon mitgetheilten Diptychen der Kirche von Arelat [2]). Aus den Eingangsworten derselben (simulque precantes oramus etiam) erkennt man, dass ihnen die Namen Anderer (der Lebenden) vorangingen, und die Namen der Verstorbenen bezeugen die Entstehung des Documents im sechsten Jahrhundert; denn Aurelianus, der die Reihe derselben eröffnet, starb nach der Mitte des fünften Jahrh., Cäsarius, der sie schliesst, in dem Jahre 542.

Diese Diptychen lauten: Simulque precantes oramus etiam, Domine, pro animabus famulorum tuorum patrum atque institutorum quondam nostrorum, Aureliani, Petri, Florentini, Redempti, Constantini, Himiteri, Hilarini, Januarini, Reparati, Childeberti, Ultrogotae, vel omnium fratrum nostrorum, quos de hoc loco ad te vocare dignatus es. Cunctorumque etiam hujus loci memores fidelium, pariterque parentum nostrorum atque servientium hujus loci; et pro animabus omnium fidelium famulorum tuorum vel famularum ac peregrinorum in pace ecclesiae defunctorum, ut eis tu, Domine Deus noster, peccatorum tribuas veniam et requiem largiaris aeternam, meritis et intercessionibus sanctorum tuorum.

Die letzten Worte leiten zu dem dritten Theile der Diptychen, der Commemoratio sanctorum, über, deren Fürsprache man anrief und deren Gedächtniss man feierte (cf. S. 305). Die Urkunde schliesst mit den Worten: Meritis et intercessionibus sanctorum tuorum, Mariae genitricis Domini nostri Jesu Christi, Joannis Baptistae et Praecursoris Domini nostri Jesu Christi, Stephani, Petri, Pauli, Johannis, Jacobi, Simonis, Judae, Mathiae, Genesii, Symphoriani, Bandilii, Victoris, Hilarii episcopi et confessoris, Martini episcopi et confessoris, Caesarii episcopi, haec

---

[1]) Diese Oration, wie die Memento und Commemoratio sanctorum folgen in der Note S. 234.

[2]) Mabill. de liturg. gallic. l. 1. c. 5. p. 43.

propitius praestare et exaudire digneris, qui vivis et regnas in unitate spiritus sancti Deus in saecula saeculorum, Amen. Weil, wie in den Mone'schen Messen, auch in diesen Fürbitten von einem Beten und Opfern für die Heiligen keine Rede ist, unterschied sich die Form der Diptychen des vierten und fünften Jahrhunderts von der des sechsten wohl blos durch das Hinzukommen einiger neuer Namen.

2. Wichtiger ist der Aufschluss, den die Beschaffenheit der Diptychen und der Collectio post nomina über ihre mit der Opferung verbundene Recitation in der gallischen Messe gibt. Wie früher bemerkt (cf. S. 276), ahmten die Gallier die römische Reform dadurch nach, dass auch sie die Memento oder Fürbitten von ihrem Orte nach der Consecration an den Ort vor derselben verlegten. Das Schlussgebet des Oblations-Ritus löst aber das Räthsel, warum sie es mit der Opferung verknüpften. In den eingangs derselben verrichteten Gebeten wurden die Gaben Gott anempfohlen, in den Schluss-Gebeten die Geber (§. 19. S. 72) oder Gläubigen, und zwar Lebende, wie Verstorbene. Das veranlasste die Gallier, die in dem römischen Missale nach der Präfation und vor der Consecration stehenden Memento mit dem Schlussgebete der Opferung zu verbinden.

Man füge die in den Sonntagsmessen des Missale Gothicum aufbewahrten Collectiones post nomina zu einer Oration zusammen [1]) und schaltete die Namen der Arelatischen Diptychen an dem betreffenden Orte ein, so liegt die Uebereinstimmung der gallischen Collectio p. n. mit den alten römischen Memento (Fürbitten und Communicantes) ebenso zu Tage, als dadurch die Abstammung der gallischen Messe von der römischen constatirt wird. Doch offenbart sich hierbei zugleich eine Eigenthümlichkeit, welche sich auch in den Mone'schen Messen kundgibt. Wie

[1]) Memento der Lebenden. Offerunt tibi, Domine virtutum, munera et vota credentes. Suscipe nomine tuo debita honoris obsequia pro pace ecclesiae tuae, pro commemoratione omnium sanctorum, pro sacerdotum et ministrorum puritate, pro regum pacabilitate, pro sufficientia rerum et temporum tranquillitate, pro perseverantia virginum et continentia viduarum, pro orphanorum tuitione et poenitentium sublevatione, pro salute omnium viventium et pro requie defunctorum. Miss. goth. n. 78. Miss. dominicalis. (cf. l. c. l. 8. c. 13). Diesem Memento folgte das für die Verstorbenen, das in der Missa dominic. N. 75 also lautet: His et omnibus in Christo quiescentibus Domine locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas, deprecamur etc. l. c. N. 75. (wörtlich, wie im Miss. rom.) Den Schluss bildete die Commemoratio sanctorum (die Oratio: Communicantes des Miss. roman.), deren die Missa dominic. N. 80 in den Worten gedenkt: Dominum deprecemur, ut eorum oblationem inter sanctorum dona suscipiat, quorum a nobis facienda commemoratio est, ut et nostri memores esse dignentur. l. c. n. 80. Diesem sind die Namen der Arelatischen Diptychen von den Worten: Meritis et intercessionibus sanctorum tuorum anzureihen.

die Gallier, wohl aus Streben nach Kürze, die Präfation der alten Liturgie auf alle (Mone'schen) Messen vertheilten, so machten sie es auch mit der Collectio post nomina. Die in dem Missale Gothicum vorhandenen Collectiones, welche in die Note aufgenommen sind, gehören nicht einem, sondern verschiedenen Officien der sechs Sonntagsmessen an. Zu einem Ganzen verbunden, geben sie aber ein Bild von diesem Theile der gallischen Messe vor der Reform, ein Bild, das zugleich das der alten römischen Memento ist. Selbstverständlich verwendete man dieses ursprüngliche Gebet bei der Messreform weder überall in gleicher Art, noch vertheilte man es in derselben Weise auf verschiedene Messen. Daher die Verschiedenheit der gallischen Sacramentarien.

Die Orationen ad pacem des Mone'schen, wie des Gothischen Missale bemerken wiederholt, dass sich die Gläubigen den Friedenskuss unmittelbar nach der Opferung mit dem Munde ertheilten. Weiteres konnte ich über diese Gebete nicht eruiren.

§. 96.

Contestatio.

Wie in dem Mone'schen Missale, folgt auch in dem gothischen dem Friedenskusse das Dankgebet, unsere jetzige Präfation. Sie wird zwar in dem letzteren Missale einigemal Contestatio genannt, führt jedoch meistens die Aufschrift Immolatio. Weil Anfang und Schluss dieses Gebetes in beiden Missalien gleich lauten, verweisen wir bezüglich derselben auf das Frühere (S. 307).

Anders verhält es sich mit dem Inhalte der Contestation im sechsten Jahrhundert. Gregor von Tours erwähnt dieselbe als einen Bestandtheil der Messe, in welcher die Tugenden und Kräfte des Heiligen, dessen Fest man feierte, erzählt wurden [1]). Diese Angabe stimmt mit den Präfationen der Heiligenmessen in diesem Zeitraum völlig überein. In den an den Festen des Herrn celebrirten Messen bildete jedoch das betreffende Geheimniss der Menschwerdung, Auferstehung etc. ihren Inhalt.

In einigen Contestationen haben sich noch Spuren und Anklänge an das Dankgebet der ersten vier Jahrhunderte erhalten. Es sind die der Sonntagsmessen in dem gothischen Mis-

---

[1]) Cum nos rite sacrosancta solemnia celebrantes, contestationem de sancti domni (sc. Martini) virtutibus narraremus, subito illa (puella paralytica) vociferari coepit et flere, indicans se torqueri. Greg. Tur. de miraculis s. Martini l. 2. c. 14. p. 946.

sale. Weil sich, wie bemerkt (S. 333), das Kirchenjahr noch nicht vollständig entwickelt hatte, verfasste man für die Sonntage welche kein eigenes Officium besassen, einige Formulare zur beliebigen Verwendung. Diese Präfationen geben Kunde von dem, wenn auch abgekürzten, alten gallischen Dankgebete. In der 78. Messe heisst es: Dignum et justum est, majestati tuae sancte Pater, omnipotens, aeterne Deus, laudes pio honore deferre, et mirabilium tuorum inenarrabilia praeconia devotae mentis veneratione celebrare. Te namque incomprehensibilem atque ineffabilem Dominum et creatorem omnium semper tremendum, per Jesum Christum filium tuum Deum ac Dominum salvatorem nostrum sentimus, credimus, sequimur et oramus. (p. 294.) Hieran schloss sich im alten Dankgebete Lob und Dank für die Schöpfung, aus dem sich ein Fragment in der 36. Messe erhalten hat, das also lautet: Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia, tu es Deus solus. Tu fecisti coelos in intellectu, tu formasti terram super aquas, tu fecisti luminaria magna, solem in potestatem diei, lunam et stellas in potestatem noctis. Tu fecisti nos et non ipsi nos, opera manuum tuarum non omittas. (p. 250.) Während die Präfation sofort auf die Osternacht und das Osterfest übergeht, führte das alte Dankgebet den letzten Satz, die Erschaffung des Menschen und dass Gott den Gefallenen nicht verliess, weiter aus, wie die Mone'schen Messen zeigen. Endlich schliesst die Contestation des sechsten Jahrhunderts, wie das alte Dankgebet, die Präfation, mit dem Trisagion. Wenn aber in der früheren Liturgie eine meistens in Antithesen gefasste Darstellung der Hauptmomente aus dem Leben Christi auf die Consecration einleitet, so geschieht das in der gallischen Liturgie zum Theil in der Oration: Post Sanctus.

§. 97.

Trisagion und Post sanctus.

Das Trisagion bestand, ausser dem Dreimal-Heilig, in den Worten: Benedictus qui etc., denn Cäsarius von Arles bemerkt Jenen, welche den Gottesdienst nach den Lectionen verliessen: Qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt: Sanctus, sanctus, sanctus, benedictus qui venit in nomine Domini? [1]) Das Volk sprach demnach diese Worte mit dem Priester. Einer Eigenthümlichkeit der gallischen Messe gemäss, die uns noch öfter begegnen wird, beginnt die dem Trisagion folgende Collectio post Sanctus mit den Worten: Vere sanctus, vere benedictus

[1]) Caesarius serm. 281. n. 2. Op. August. t. V. p. 2277. Mig. cf. S. 321, Note 6.

D. N. J. Ch.[1]). Die Oration Post sanctus knüpft nämlich durch das wiederholte sanctus und benedictus ebenso an das vorausgehende Trisagion an, das darum beide Worte besass, als es sie auch auf den in der Consecration kommenden Jesus bezog. Wenn es aber in der sechsten Messe heisst: Hosanna in excelsis. Vere sanctus, vere benedictus D. N. J. Ch.[2]), so lassen wir es dahingestellt, ob die ersten Worte auch zum Trisagion gehörten, oder blos vom Priester in der Collectio Post sanctus recitirt wurden.

Wie bemerkt, setzt sich das alte Dankgebet nach dem Trisagion in der Erwähnung der hauptsächlichsten Thatsachen aus dem Leben Jesu fort. In der frühesten gallischen Messe geschah dasselbe. Denn wenn auch nach der Reform der Messe das Kirchenjahr die gallische Messe durchgreifender, als die römische, influenzirte, so treten doch Spuren des alten Dankgebetes in manchen Orationen Post sanctus unverkennbar zu Tage. In der 75. Messe lautet dieses Gebet: „Vere sanctus, vere benedictus D. N. J. Chr., qui venit de coelis, ut conversaretur in terris; homo factus, ut habitaret in nobis, hostia effectus, ut faceret sacerdotes. Ipse enim qui prid.“ (p. 292.) Ferner: „D. N. J. Chr. rex Israel. Qui sicut ovis ad occisionem ductus et sicut agnus coram tondente se, sine voce sic non aperuit os suum. Ipse enim etc.“ (p. 292.) — Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit de caelis, ut conversaretur in terris, caro factus, ut per passionem suam vitam credentibus daret. Ipse enim etc.“ (p. 299.) Diese Orationen sind aus den dem Missale Gothicum beigefügten sonntäglichen Messen genommen, in welchen der Charakter der Oratio Post sanctus, als Fortsetzung des alten Dankgebetes, am ungetrübtesten zum Vorschein kommt.

Ein hiervon verschiedenes Gepräge tragen einige wenige Gebete Post sanctus. Laut der 79. Messe spricht der Priester: „Vere sanctus, vere in excelsis benedictus dominus Deus noster. Per quem te supplices deprecamur, uti hanc oblationem, quam tibi offerimus pro ecclesiae tuae catholicae fide, stabilitate, concordia, pro emundatione vitiorum et remissione peccatorum, pro gloria martyrum et requie defunctorum, propitiatus aspicias, aspiciendo sanctifices, sanctificando benedicas per sanctum et benedictum Jesum Chr. . . qui pridie“ (p. 298.) Diese Oration ist offenbar der des römischen Missale (Hanc igitur obl.) nachgebildet. Jedes Bedenken beseitigt die Oratio Post sanctus[3]) in der

[1]) Missal. goth. n. 3. p. 189.

[2]) Miss. goth. p. 198. cf. Miss. 65. p. 284. Miss. 299.

[3]) Hanc igitur oblationem familiae tuae tibi adstantis, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, quam tibi offerunt pro devotione animorum suorum, pro quorum tibi placitis desideriis supplicamus, memor esse dignare Domine, sancte pater, aeterne Deus, in diebus jejuniorum ipsorum;

Rogationsmesse, deren Eingangsworte der genannten römischen angehören. Die folgenden Worte: ‚Quorum tibi fides cognita est et nota devotio' sind aus der römischen Commemoratio pro vivis entlehnt, und der Schluss: ‚Quam oblationem tu Deus etc.' der gleichlautenden des römischen Missale entsprechend. Beachtenswerth ist endlich das ‚Et reliqua' der Oration Post sanctus, denn es zeigt an, dass auch die übrigen Worte des römischen Gebetes, bis: ‚Qui pridie' in der gallischen Messe recitirt wurden.

Hieraus erkennt man einerseits, wie sich im sechsten (siebenten) Jahrhundert die gallische Messe der römischen conform umgestaltete, andererseits aber, welches der Inhalt des Gebetes: ‚Hanc igitur oblationem' in der römischen Messe vor Gregor I. war. Denn weil Gregor I. diese Oration mit ‚Diesque nostros' zu schliessen befahl, hatte der Verfasser der betreffenden gallischen Messen das Sacramentarium Gelasianum vor sich.

§. 98.

Consecration.

Mit den Worten: ‚Qui pridie' begann die Consecration, ein Wort, dessen sich Cäsarius bedient. „Consecrationem vero corporis et sanguinis Christi, sagt er, non alibi nisi in domo Dei audire vel videre poteritis" [1]). Ferner lehren die Worte: ‚Qui pridie', dass die gallische Messe im Allgemeinen dieselbe Consecrationsformel besass, wie die übrigen Liturgien. Der eucharistische Einsetzungsact Christi wurde wiederholt. „Magnum hoc munus misericordiae est, lautet in der 77. Messe die Oration post mysterium, qui nobis docuit redemptionis nostrae sacrificia celebrare, sicut obtulit D. N. J. Chr. in terris." (p. 286.) Ferner: „Sacrificia per te instituta sanctifica, non invitantis merito, sed sanctificantis exemplo." (Miss. 37. p. 254.) Das letzte Wort lehrt, dass das, was Jesus that und sprach, in der Formel ‚Qui pridie' enthalten war [2]). Aus der Oration Post secreta: „Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione confractum" (p. 192) folgert Mabillon, die Consecrationsworte der gallischen Messe werden wohl

---

ut a cunctis eos peccatis abstergas . . . ut sobriam vitam habentes, non involvantur peccatorum laqueis ab epulis excitatis, per Christum Dominum nostrum. Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, benedictam, ascriptam. Et reliqua. p. 266.

[1]) Caesar. serm. p. 281. n. 2. August. opera' p. 2277. Migne cf. S. 321, Note.

[2]) Der Priester machte auch das Kreuzeszeichen über die Hostie. Dicente igitur presbytero, ipse proximus astitit; ventumque est ut sanctum munus, juxta morem catholicum, signo crucis superposito benediceretur. Gregorius Tur. vitae patrum. c. 16. n. 2. p. 1075. c.

gelautet haben: „Hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur", wie dieses auch in der mailändischen Messe der Fall war[1]). Das nachstehende Citat aus Cäsarius begünstigt jedoch diese Annahme nicht. Der h. Bischof sagt nämlich: „Nam invisibilis sacerdos creaturas in substantiam[2]) corporis et sanguinis sui, verba sui secreta potestate convertit, ita dicens: Accipite et edite, hoc est corpus meum. Et sanctificatione repetita: Accipite et bibite, hic est sanguis meus"[3]). Da Cäsarius ausdrücklich sagt, so spreche der Priester, so enthält das Citat ohne Zweifel die Consecrationsworte der Messe. Dass der Bischof die Transsubstantiation correkt, wie ein heutiger Theologe, lehrt, bedarf kaum der Bemerkung. Zur Ergänzung mag jedoch das Nachstehende dienen: „Quod cum ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis. De hoc vero pane cum assumitur, nihilominus habent singuli quam universi. Totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt, quia benedictio hujus sacramenti scit distribui, nescit distributione consumi"[4]). Ebenso bestimmt äussert sich Cäsarius über den Opfercharakter der Eucharistie: „Semper Christus credentibus immolatur. Hic est ergo ille vitulus saginatus, quem in veteri testamento (Num. 29) docemur offerre[5]) . . . Hic ergo in Melchisedech . . . oblatione panis et vini hoc Christi sacrificium praesignavit"[6]).

Diese doppelte Wirkung der Consecration, die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi, welches Gott als Opfer dargebracht wurde, oder den Glauben der ganzen gallischen Kirche an diese Dogmen, lehrt auch das gothische Missale. Dasselbe enthält die Worte: „Quaesumus omnipotens Deus ut sicut veritatem nunc sacramenti coelestis exequimur, ipsi veritati dominici corporis ac sanguinis haereamus". (Miss. 5. p. 195.) — Cujus carne a te ipso sanctificata dum pascimur, roboramur, et sanguine dum hausto sitientes potamur, abluimur. (Miss. 21. p. 229.) — Corpus tuum pro nobis crucifixum edimus, et sanguinem tuum pro nobis effusum bibimus. (Miss. 80. p. 300.) Obwohl nun das am Kreuze vergossene Blut Jesu nur dann wahrhaft in der Eucharistie gegen-

---

[1]) Mabill. de liturg. gall. l. 1. c. 5. n. 18. p. 47.

[2]) Antequam invocatione s. nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Caesar. hom. 5. p. 1056. b. Migne t. 67.

[3]) Caeser. Arel. hom. 5. p. 1053. c. Migne t. 67.

[4]) Caesarius l. c. p. 1054. c.

[5]) Caesarius hom. 4. p. 1050.

[6]) Caesarius hom. 5. p. 1054. c. Tunc fiunt missae, quando . . . munera offeruntur et corpus et sanguis Christi consecratur. Caesarius serm. 281. n. 2. Opera August. t. 5. p. 2276. Migne.

wärtig sein kann, wenn Brod und Wein in dasselbe verwandelt werden, so fehlt doch das damals übliche Wort für die Verwandlung, das Wort ‚transformatio', nicht. „Fiat nobis eucharistia legitima in tuo filiique nomine et spiritus sancti in transformatione corporis ac sanguinis D. N. J. Chr." (p. 202) [1]). Derselbe Satz steht wörtlich so in der Miss. 20. p. 228. In der Miss. 65 heisst es: „Descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem in transformatione spiritus tui sancti. (p. 285.) Zur weiteren Erklärung des Begriffes der transformatio dienen nachstehende Citate: „Qui tunc aquas in vina mutavit, nunc in sanguinem suum oblationum nostrarum vina convertat. (Miss. 11 p. 208, cf. p. 209.) — Precamur te, majestas aeterna, ut operante virtute, panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine illum sumamus in calice, qui de te effluxit in cruce ex latere. (Miss. 88. p. 309.)

Nicht weniger deutlich erscheint in den Gebeten des Missale Gothicum die Eucharistie als ein Opfer, das Gott für die Lebenden und Verstorbenen dargebracht wurde. Jesus Chr. formam sacrificii perennis instituens, hostiam se tibi primum obtulit et primus docuit offerri. (Miss. 78. p. 297) [2]). Homo factus, ut habitaret in nobis, hostia effectus, ut nos faceret sacerdotes. (M. 75. p. 292.)

Als wahres, von Melchisedech vorgebildetes Opfer [3]), als die hochheiligen Gaben unseres Heiles, brachten darum die Priester des N. T. [4]) den Leib und das Blut Christi [5]) in der Messe für Lebende und Verstorbene dar. Quia haec est salutaris oblatio, haec vera, haec pinguis hostia. Ista sunt pura libamina, quae et pro nobis et pro requie defunctorum, contritis et humiliatis cordibus offeruntur. (Miss. 40. p. 256.)

---

[1]) In dem Missale Francorum lauten die Worte bei der Priesterweihe: „Ut purum atque immaculatum ministerii tui donum custodiat et per obsequium plebis tuae corpus et sanguinem filii tui immmaculata benedictione transformet". Mab. de liturg. gallic. l. 3. p. 306. — „Jesus Christus filius tuus in novo testamento sacrificandi ritum instituit, dum panem ac vinum (quae Melchisedech in praefiguratione futuri mysterii sacerdos obtulerat) in sacramento (sacramentum) sui corporis et sanguinis transformavit." Missale gallicanum vetus. M. 17. p. 349. Mab. l. c.

[2]) Agnus Dei . . . factus nobis hostia, qui sacerdos, ipse praemium, qui redemptor. M. 28. p. 238.

[3]) Sacrificium hoc nostrum sicut in praeformationem Melchisedech, in virtute sanctificet. M. 53. p. 270.

[4]) Haec igitur praecepta servantes, sacrosancta munera nostrae salutis offerimus. M. 20. p. 227.

[5]) Pascha enim nostrum immolatus est Christus ut jam non in fermento veteri, neque in carnalium sanguine victimarum, sed in azymis sinceritatis et corporis veritatis immolemus. Miss. 41. p. 256. cf. Miss. 27. p. 237.

Die letzten Worte dieses Citates erinnern an das Selbstopfer, welchem die 28. Messe in dem Satze Ausdruck verleiht: A Domini pietate poscentes, ut corda omnium offerentium ad hostiam rationabilis et complacitae sibi sanctificationis emundet. (p. 237.)

Die Consecrationsformel schloss mit den bekannten Worten: Haec quotiescunque feceritis etc., wie das Folgende zeigen wird.

§. 99.

Post secreta.

In demselben Verhältnisse, in welchem die Contestation zu der Oration: Post sanctus steht, steht die Consecration zu dem Gebete, das die Aufschrift ‚Post mysterium' oder ‚Post secreta' trägt. ‚Secreta' steht in der Bedeutung von ‚Mysterium' (cf. S. 311) und dieses bezeichnet das Geheimniss der Consecration. Die in Rede stehende Oration knüpft auch unmittelbar an die Schlussworte der Consecration an. Der Auftrag: „Thuet dieses zu meinem Andenken", klingt in den Anfangsworten derselben nach: „Haec nos Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus." (Miss. 8. p. 202.) Selbst das Wort ‚facere' wird in ihr wiederholt, wie das ‚benedicere' des Trisagion in der Oration ‚Post sanctus'. „Haec facimus, Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, commemorantes et celebrantes passionem J. Chr." (Miss. 3. p. 189.) Ferner: „Hoc ergo facimus, Domine, haec praecepta servamus, hanc sacri corporis passionem sacris solemnibus praedicamus." (M. 5. p. 195.) Vielleicht deuten diese Worte an, dass die Schlussformel der Consecration ähnlich, wie die mailändische (noctem meam annunciabitis, adventum meum sperabitis) lautete. Doch das ist Vermuthung.

Sicher beziehen sie sich auf die Anamnese (die Oration: ‚Unde et memores' des römischen Missale). Denn die Post secreta der 79. Messe lautet: „Memores gloriosissimi Domini passionis et ab inferis resurrectionis, offerimus tibi Domine, hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem, obsecrantes, ut infundere digneris spiritum tuum sanctum edentibus nobis vitam aeternam regnumque perpetuum conlatura potantibus Per." (p. 298.) Dieses Gebet ist darum von besonderer Bedeutung, weil es, ausser der Anamnese, auch die übrigen zu der Oration Post mysterium gehörenden Gebete und ihre Aufeinanderfolge angibt. Der Oration Memores folgte nämlich ein Opfergebet und diesem die Epiklese. Man könnte dagegen einwenden, wir nehmen aus der grossen Zahl Messen diese Eine heraus und stellen die betreffende Oration derselben als die massgebende hin. Zuerst ist jedoch zu beachten, diese Oration war durch das Kirchenjahr

weniger beeinflusst, als die Contestatio, und darum in den meisten Messen dieselbe. Da aber die Sonntagsmessen des Missale Gothicum, zu welchen die obige Oration gehört, gleichfalls von dem Einflusse des Kirchenjahres frei sind (cf. S. 333), so hat in ihnen das Gebet Post myster. mehr, als in den Festmessen seine ursprüngliche Gestalt beibehalten. Daraus erklärt sich ferner, warum die 77. Sonntagsmesse eine gleichlautende Oration Post mysterium (p. 296) hat. Aber selbst die Orationen der Festmessen deuten an, dass Anamnese, Opfergebet und Epiklese den ursprünglichen Inhalt derselben bildeten. Das Opfergebet deutet die 11. M. (p. 210), die 21. u. 28. M. (p. 230 u. 238), die 75. Messe (p. 292) an; die Epiklese die 65. Messe (p. 285) etc. Mehr oder weniger deutliche Spuren von beiden Orationen enthalten die 8. (p. 202), 12. (p. 214), 27. (p. 236) und 80. Messe (p. 299) und von allen dreien, ausser den genannten (M. 79 u. 77), die 20. M. (p. 227). Bei solchem Sachverhalte wird unsere Annahme gerechtfertigt sein. Zudem bestätigen die Mone'schen Messen diese Anpassung der Postsecret des gothischen Missale. Die alte gallische Messe stand somit in vollem Einklang mit der Liturgie der ersten vier Jahrhunderte, obwohl sie allmählich theils durch die knappe Zusammenfassung, theils durch die den Festen entsprechende Umgestaltung der Gebete, ein eigenthümliches Gepräge erhielt.

Ueber das erste Gebet der Oratio Post secreta, die Anamnese, mag das Angeführte genügen. In dem zweiten, dem Opfergebete, erhielt die Darbringung der Eucharistie Ausdruck. Ausser den oben (S. 340) citirten Stellen, sei noch auf folgende aufmerksam gemacht. In der 20. Messe heisst es: „Haec igitur praecepta servantes, sacrosancta munera nostrae salutis offerimus, obsecrantes, ut immittere digneris spiritum s." (p. 227), worauf die Epiklese folgt. — „Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filiique nomine et spiritus s. in transformatione corporis ac sanguinis D. N. J. Chr." (M. 8. p. 202.) — „Explentes sacrosancta caerimoniorum solemnia, ritu Melchisedech sacerdotis oblata, precamur mente devota te, majestas aeterna, ut operante virtute, panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calice, qui de te fluxit in cruce de latere." (Sal. M. 80. p. 300.)

Das dritte Gebet betrifft die Epiklese. Am vollständigsten und treuesten gibt die alte Anrufungsformel wohl folgende Oration des gothischen Missale: „Descendat, Domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperator paraclitus Spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porrigimus, coelesti permuneratione (permutatione) te sanctificante,

sumamus, ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis, quod obtulimus pro debitis." (M. 12. p. 214.) Von ähnlicher Vollständigkeit ist die Epiklese der 20. Messe[1]). Sie, wie die meisten übrigen derartigen Gebete, enthalten die Bezeichnung ‚in transformatione spiritus sancti'[2]), die sich ohne Zweifel auf die durch den h. Geist bewirkte Verwandlung bezieht. Da drängt sich die Frage auf, wie kann der h. Geist dieselbe vollziehen, wenn Brod und Wein durch die Consecration bereits verwandelt sind? Denn dass die Verwandlung vorherging, zeigen die Worte: „Cujus carne a te ipso sanctificata pascimur." (Miss. 21. p. 229.) Die Antwort liegt in der Bezeichnung des h. Geistes als „tuae benedictionis cooperator paraclitus spiritus" und in der Angabe des Zweckes dieser Cooperatio, der darin besteht, dass die Oblatio zum Heile gereiche (proficiat meritis). Die Consecration ist das Werk „der ewigen Majestät". (Miss. 80. p. 300), darum wird sie, wie dem Vater und Sohne, auch dem h. Geiste zugeschrieben. Weil ihm aber hauptsächlich die Heiligung zukommt, bittet die Postsecret der 79. Messe: „ut infundere digneris spiritum tuum edentibus nobis vitam aeternam regnumque perpetuum conlatura potantibus". (p. 298.) Aehnlich, zum Theil noch bestimmter, beziehen die übrigen Orationen die Thätigkeit des h. Geistes darauf, dass der Leib und das Blut Christi den Geniessenden zum Heile gereiche.

Die Postsecreta der achten Messe des Missale gothicum schliesst mit den Worten: „Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris Deus, qui in trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum". (p. 202.) Leicht erkennt man die Verwandtschaft dieses Gebetes mit dem des römischen Missale. Vielleicht wurde es zu Ende des sechsten Jahrhunderts in die Messe: In circumcisione D. N. J. Chr. (denn in dieser Messe steht es) aufgenommen[3]). Um es als einen Bestandtheil der Postsecreta der gallischen Messe überhaupt zu fassen, steht es zu vereinzelt da.

---

[1]) Haec igitur praecepta servantes, sacrosancta munera nostrae salutis offerimus, obsecrantes, ut inmittere digneris spiritum tuum sanct. super haec solemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo, filiique tui nomine et spiritus s., in transformatione corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi unigeniti tui, edentibus nobis vitam aeternam, regnumque perpetuum conlatura bibituris. Per ipsum Dominum. p. 228.

[2]) Descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem in transformatione spiritus tui sancti, ut haec benedicendo benedicas, sanctificando sanctifices, ut quicumque ex utraque benedictione sumpserimus, aeternitatis praemium et vitam consequi mereamur aeternam. Per. Miss. 65. p. 285.

[3]) Die zweite Synode von Tours (a. 567) spricht zuerst von einem Feste der Beschneidung (can. 27). Das genannte Messformular ist daher jüngeren Ursprungs.

§. 100.

Brodbrechung und Commixtio.

Ueber diesen Ritus bemerkt Gregor von Tours: „Verum ubi explicatis verbis sacris, confracto corporis dominici sacramento, et ipse sumsit et aliis distribuit ad edendum“ [1]). Weil die Verba sacra auf die Consecrationsworte zu beziehen sind und die Confractio corporis dominici nicht vor der Verwandlung stattfinden konnte, kam dieselbe zwischen der Consecration und Communion vor

Zwischen diesen beiden Handlungen wurde aber die Postsecreta, das Vater unser und ein Segensgebet über das Volk recitirt, weswegen es sich fragt, welches die Aufeinanderfolge dieser Messtheile war. Sicher schloss sich die Postsecreta unmittelbar an die Consecration an, so dass es sich darum handelt, ob die Confractio vor oder nach dem Vater unser stattfand. Der Verfasser der Präfation zu der Migne'schen Ausgabe der Werke Gregors von Tours [2]), wie Ruinart [3]), weisen ihr den Platz nach dem Vater unser und Segensgebete, unmittelbar vor der Communion an. Gründe bringen sie hierfür keine bei, wohl weil sie glauben, zum Zweck der Communion vorgenommen, habe sie unmittelbar vor ihr stattgefunden. Germanus weist hingegen der Confractio den Platz vor dem Vater unser an. Nachdem er erklärt hat, warum der Priester ‚Sursum corda‘ rufe, fährt er fort: „Die Brechung und Mischung (confractio vero et commixtio) des Leibes des Herrn wurde vor Alters den h. Vätern durch grosse Geheimnisse gezeigt. Während nämlich der Priester die Oblation brach, schien ein Engel Gottes gleichsam die Glieder eines leuchtenden Kindes mit dem Messer zu zerschneiden und sein Blut in einem Kelche aufzufangen und zu sammeln [4]) . . . Wenn der Priester aber (die Hostie) bricht, psallirt der bittende (supplex) Clerus eine Antiphon, weil für den den Todesschmerz Leidenden alle Elemente durch Beben Zeugniss ablegten. Das Gebet des Herrn wird aber deshalb an diesem Orte verrichtet (pro hoc ibidem ponitur), dass all unser Gebet in dem Gebete des Herrn abschliesse. Die Benediction des Volkes hat der Herr den Priestern durch Moses Num. 6, 23. und das Fol-

[1]) Greg. Tur. de gloria martyrum. l. 1. c. 87. p. 782. b.

[2]) Opera Greg. Tur. tom. 71. p. 42.

[3]) Ruinart specimen liturgiae gall. l. c. tom. 71. p. 1183.

[4]) Obwohl die Brechung der Hostie zum Behufe der Communion nothwendig ist, so sieht man doch aus dieser Motivirung, dass sie als Symbol des blutigen Opfers Christi gefasst und darum dem Wesen der Sache nach zum Opfercult gerechnet wurde. Als solche musste sie aber zwischen Consecration und Vater unser stattfinden.

gende befohlen. Denn Aaron vertritt die Stelle Christi, und seine Söhne die der Presbyter“ [1]). Diesen Worten zufolge wird man die Brodbrechung um so mehr vor die Recitation des Vater unser setzen müssen, als sich für die gegentheilige Annahme keine Beweise beibringen lassen.

Die Art und Weise, wie die gebrochenen Partikeln auf den Altar gelegt wurden, war nicht dem Ermessen des Priesters überlassen, sondern der dritte Canon der zweiten Synode von Tours (a. 567) setzt unter der Aufschrift: ‚De compositione corporis dominici super altario‘ fest: „Ut corpus domini in altari, non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur“. Mabillon legte diese Worte dahin aus, der Leib des Herrn soll auf dem Altare nicht in die Reihe der Bilder gestellt, sondern ausserhalb des Kreuzes aufbewahrt werden [2]). Binterim, das Unhaltbare dieser Annahme nachweisend, bekennt sich zu der Erklärung von Harduin: „Man soll die Oblaten“ (d. h. die gebrochenen Partikeln) „nicht auf eine willkürliche Art ohne Ordnung, sondern in der Figur eines Kreuzes auf den Altar legen [3]).“ Diese Deutung des Canons darf als die richtige und jetzt allgemein recipirte angenommen werden.

Was den Ritus der Brodbrechung betrifft, so sagt Germanus: Sacerdote autem frangente, supplex clerus psallet antiphona (l. c. p. 94). Die Handlung wurde alsonicht von dem Priester mit einer Oration im strengen Sinne vorgenommen, sondern von dem Clerus durch eine Antiphon begleitet. In der Ostervigil-Messe (n. 36) des Missale Gothicum steht hingegen ausnahmsweise (der Fractionsritus kommt überhaupt sonst nicht in demselben vor) eine Collectio ad panis fractionem (p. 251 Mab.). In dem ersten Gebete dieser Messe zeigen sich Spuren der alten Oratio pro fidelibus und eingangs der Präfation (immolatio) solche des alten Dankgebetes. Die zwei letzten Dritttheile derselben sind hingegen nach der Benedictio cerei (exultet) umgearbeitet und wurden deshalb später beigefügt. Dasselbe geschah, nach meiner Ansicht, auch mit der Collectio ad panis fract. Ihr Ritus ist darum der jüngere und der des Germanus der ältere, und da dieser noch zu Ende des sechsten Jahrhunderts im Gebrauch stand, fällt jener in das siebente.

Ueber die Beschaffenheit dieser Antiphonen gibt kein gallisches, wohl aber das irische Stowe-Missale Aufschluss, denn es enthält bei der Brodbrechung Antiphonen, die in Ermangelung von irischen Clerikern vom Priester gesprochen wurden. Da sie zudem der Sache nach mit den mailändischen über-

---

[1]) German. epist. 1. p. 94.
[2]) Mabill. de Liturgia gallic. l. 1. c. 9. n. 20. p. 92 f.
[3]) Binterim, Denkwürdigkeiten II. 2. S. 155 f.

einstimmen, wird man auf ähnliche in der gallischen Messe schliessen dürfen. Wenn aber der Antiphonengesang bei dieser Handlung nach dem Ende des sechsten Jahrhunderts nirgends mehr zum Vorschein kommt, so wird das Stowe-Missale vor dieser Zeit geschrieben sein, und wenn Germanus die fractio et commixtio erwähnt, welcher das Stowe-M. nicht gedenkt, so wird seine Abfassung vor Germanus oder in das fünfte Jahrhundert fallen.

Man wird fragen, woher stammt dieser irische, mailändische, gallische Antiphonen-Gesang bei der Brodbrechung? Antwort: aus der römischen Liturgie, denn mit ihr ist die mailändische und irische völlig verwandt, und von ihr stammt auch die afrikanische und gallische ab. Wenn jedoch Jemand behaupten will, dieser Ritus sei ein ursprünglich in der gallischen Messe vorhandener, so ist diesem beizufügen, weil Augustinus der Erste ist, der sich über die Brodbrechung so äussert, dass man auf einen Ritus bei dieser Handlung schliessen kann, so ist derselbe vor dem Ende des vierten Jahrhunderts nicht in die gallische Messe gekommen. Zu dieser Zeit celebrirte man aber in all' den genannten Kirchen die Messe der Hauptsache nach in derselben Weise. Ob nun alle diese Kirchen aus eigenem Antrieb diesen Ritus aufnahmen oder ob sie der römischen folgten, das weiss ich allerdings nicht, nehme aber das Erste als das Wahrscheinlichere an.

§. 101.

Vater unser und Benediction.

Dem Gebete des Vater unser ging eine Präfation (ante orationem dominicam) vorher, die, in der Messe des sechsten Jahrhunderts für die verschiedenen Feste und Zeiten berechnet, meistens mit den Worten schloss: „Eingedenk deines Gebotes beten wir Vater unser."

Das Gebet des Herrn selbst wurde nicht nur, wie in der römischen Messe, von dem Priester, sondern von dem ganzen Volke gesprochen. Gregor von Tours bezeugt dieses unzweideutig [1]). Im Uebrigen ist die Recitation des Vater unser während der Messe durch Schriftsteller (Cäsarius) [2]) und die gallischen Missale so hinlänglich bestätigt, dass es keiner weiteren Beweisstellen bedarf.

[1]) Nam quadam die dominica dum missarum solemnia celebrarentur, haec (scl. femina muta) in sancta basilica cum reliquo populo stabat. Factum est autem cum dominica oratio diceretur, et haec aperto ore coepit sanctam orationem cum reliquis decantare. Gregor. de miracul. s. Martini l. 2. c. 30. p. 953.

[2]) cf. §. 91, S. 321 die Note.

Wie dem Vater unser ein Gebet vorherging, so folgte demselben ein solches in vielen Messen nach, das theilweise mit den Worten: ‚Libera nos a malo' anfing. Dieses könnte den Anschein erwecken, es handle sich hier um eine Umgestaltung des römischen Embolismus, der deshalb bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts mit Libera etc. begonnen hätte, da die Mone'schen Messen eine Oration Libera, Domine, libera nos ab omni malo etc. (Miss. 1 p. 16) enthalten. Dem ist jedoch nicht so, die betreffenden Gebete des Mone'schen, wie des Gothischen Missale sind von den Merkmalen einer Benediction frei, die zudem in der gallischen Messe diesem Bittgebete in einer eigenen Oration (benedictio) folgten. Sodann ist es begreiflich, wenn in einer Oration, die sich unmittelbar an das Vater unser anreihte, die Schlussworte von diesem als Anfangsworte von jener verwendet wurden. Uebrigens ist dieses nicht immer der Fall; die 27. Messe des Missale Gothic. beginnt mit: Exerce liberator in nobis juris proprii facultatem (p. 237), während die meisten übrigen Messen das Kirchenjahr influenzirte. Als Zeugniss für den römischen Embolismus kann daher diese Oration nicht gebraucht werden. (cf. S. 314.)

2. Die Recitation der Benedictio nach dem Vater unser bezeugen die Worte des Cäsarius (S. 321, Note 6) und Germanus (S. 344). Der Letztere fährt an dem angeführten Orte fort: „Beiden (Bischof und Presbyter) befahl der Herr, das Volk zu segnen; um jedoch die Würde des Bischofs zu wahren, setzten die h. Canones fest, dass der Bischof die längere Benediction, der Presbyter aber die kürzere also spreche: Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum . . . Diese Benediction wird deshalb vor der Communion ertheilt, damit das Mysterium der Segnung in ein gesegnetes Gefäss eingehe" [1]). Bischöfliche Segensgebete enthält das gothische Missale mehrere, und zwar an den höheren Festen theilweise umfangreiche. An den weniger solennen Festen und den Sonntagen fehlen sie hingegen. Blos am ersten Fastensonntage findet sich eine Benedictio populi in initium Quadragesimae; sei es, dass sie an den folgenden Fastensonntagen wiederholt wurde oder dass man an den Sonntagen und übrigen Festen die in dem vierten Jahrhundert übliche Benediction beibehielt. Vielleicht erklärt sich durch das Letztere auch die auffallende Erscheinung, dass die ältesten Feste, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten, in dem genannten Missale kein eigenes Segensgebet besitzen.

Den Zweck der Benediction gibt Germanus in dem obigen Citate an. Doch mag eine zweite Ursache für ihre Ertheilung darin bestanden haben, dass mit dem Vater unser die Opfer-

[1]) German. p. 94. tom. 72. Migne.

handlung schloss. Germanus deutet dieses in den Worten an: „Dasselbe werde an diesem Orte verrichtet, damit unser Gebet in dem Gebet des Herrn schliesse“. Sehr bestimmt trennt ferner Gregor von Tours die Opferhandlung von der Abendmahlsfeier. Peractis solemnitatibus, sagt er, ad sacrosanctum altarium communicandi gratia accessit [1]). — Celebratis missis accedit (mulier) ad poculum salutare [2]). — Cumque expletis missis populus coepisset sacrosanctum corpus redemptoris accipere [3]). Mabillon bemerkt hierüber: „Der Diacon pflegte sogar vor der Communion zu rufen: Si quis non communicat, det locum, wie Gregor (l. 2 Dial. c. 23) bezeuge, was nach meiner Ansicht nicht nur von den Pönitenten, sondern auch von allen Uebrigen, die nicht communicirten, zu verstehen ist“ [4]). Das steht in starkem Gegensatze zu jener Annahme, welche die Messfeier in der Abendmahlsfeier aufgehen lassen will. Man darf auch nicht glauben, das sei eine im sechsten Jahrhundert in die gallische Messe eingeführte Neuerung. Das Morgen-, wie das Abendland unterscheidet im 5., 4. und selbst 3. Jahrhundert die Opferfeier von der Abendmahlsspendung sehr bestimmt [5]).

Was den Ritus der Segenserttheilung betrifft, so sprach wahrscheinlich der Diacon, der griechischen Liturgie entsprechend: Capita vestra inclinate, worauf die Gläubigen geneigten Hauptes die Benediction erhielten. Cäsarius von Arles schreibt nämlich: Quoties clamatum fuerit, ut vos benedictioni humiliare debeatis non sit vobis laboriosum capita inclinare [6]). Der Bischof machte während der Recitation des Gebetes, gemäss der 54. Messe des Missale Goth. (p. 272), das Kreuzeszeichen dreimal über das Volk. Für gewöhnlich wird dieses am Ende der Benediction unter der Formel: „Pax fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum“ (Germ. p. 94) geschehen sein. Germanus bemerkt nämlich „propter servandum honorem pontificis“ spreche der Presbyter blos diese kürzere Benediction, während die des Bischofs umfangreicher sei. Das wird so zu verstehen sein, die Bischöfe sprechen das umfangreichere Gebet der Benediction mit der angegebenen kurzen

[1]) Greg. hist. Franc. l. 9. c. 3. p. 483.

[2]) Greg. de gloria confessorum. c. 65. p. 876.

[3]) Greg. de miraculis Martini. l. 2. c. 47. p. 963.

[4]) Mabill. de liturg. gallic. l. 1. c. 4. p. 35. Diese Annahme Mabillon's empfiehlt die Aeusserung des h. Cäsarius, die Gläubigen sollen dadurch die missas ad integrum celebrare, dass sie bis zum Vater unser und bis zur Benediction des Volkes in der Kirche bleiben. Caesar. serm. 281. n. 2. cf. S. 321. Note.

[5]) Probst, Sacramentarien u. Ordines. S. 411. Liturgie des vierten Jahrhunderts. 140. 153. 201. 217. 221. 223. 386.

[6]) Caesar. serm. 285. n. 2. p. 2284. Oper. Aug. t. V. serm. 286. n. 5.

Schlussformel, die Presbyter hingegen blos diese. Dieselbe findet sich, meines Wissens, in keinem gallischen Missale, weil sie aus der Missa quotidiana bekannt war.

Beinahe gleichlautend steht diese Schlussformel im Stowe-Missale, das sie aus der römischen Liturgie erhalten haben wird und nicht aus der gallischen. Das irische Missale hat sie nämlich als Ankündigung des Friedenskusses, das gallische als Schluss der Benediction, und das entscheidet gegen die gallische und für die römische Abstammung. Man wird erwidern, in der römischen Liturgie fehlte diese Formel. Nein, sie fehlt nicht, sondern sie erscheint in der Formel: Pax Domini sit semp. vobisc. Es ist zwar möglich, dass sich die Römer, schon im fünften Jahrhundert, der Worte Pax Domini zur Ankündigung des Friedenskusses und Ertheilung des Segens bedienten (cf. S. 189), das Stowe-Missale gibt jedoch der Annahme den Vorzug, seine Formel sei ursprünglich auch die römische gewesen. Als aber Gregor I. die Benediction in den Embolismus umgestaltete (S. 259), verlor sie dem conform nicht nur ihre Bedeutung als Benediction, sondern er verkürzte sie auch in die Formel: Pax Domini sit semp. vobisc. und brachte dadurch ihre Bedeutung als Ankündigung des Friedenskusses zur Geltung. Die Gallier behielten hingegen das Segensgebet vor der Communion bei, und weil bei ihnen von einer Ankündigung des Friedenskusses an diesem Orte keine Rede sein konnte, verschärften sie den Charakter derselben als Segnung zum Behufe der Communion[1]) durch den Zusatz: communicatio corporis et sanguinis.

§. 102.

Communion.

Der Priester nahm das Sacrament selbst und reichte es hierauf den Uebrigen[2]). Ehe die Männer an den Altar traten, wuschen sie die Hände, die Frauen empfingen aber den Leib Christi in einem reinen Tuche[3]). Wahrscheinlich lagen die Partikeln auf einer Patene, von der sie der Priester nahm und den Communicanten gab. Wenn sie, gemäss der sogleich anzuführenden Stelle, Eulalius selbst nahm, so war das eine durch

p. 2286. Von dieser Neigung des Hauptes unterscheidet Caesarius die Kniebeugung mit dem vorausgegangenen Rufe des Diacons: „Flectamus genua“ (S. 327) genau. Ipsi tamen in oratione genua flectere vel capita sua bene dictioni dissimulant inclinare. Serm. 286. n. 5. p. 2286. cf. l. c. n. 7.

[1]) Hoc ergo ante communionem benedictio traditur, ut in vas benedictum benedictionis mysterium ingrediatur. German. l. c. p. 94.

[2]) Gregor. Turon. de gloria Martyr. l. 1. c. 87. p. 782.

[3]) Caesar. Arel. serm. 229. n. 5. p. 2168. tom. V.

die Umstände veranlasste Ausnahme. Den Missbrauch, demzufolge der Celebrans in der Messe die Mysterien nicht selbst genoss, sondern sie blos austheilte, verbietet eine um das Jahr 650 (?) zu Rouen abgehaltene Synode (can. 2). Die Gläubigen, auch die Frauen, empfingen die Communion am Altare, weswegen sie das Presbyterium betreten durften, welches ihnen sonst, während des Gottesdienstes, nicht zugänglich war. Den Raum zwischen den Cancellen und dem Altare nahmen nämlich die Chöre der singenden Cleriker ein [1]). Doch mussten die Frauen bei der Communion ein ‚Dominicale' besitzen, denn der Empfang der Communion mit unbedeckter Hand war ihnen nicht gestattet [2]). Mabillon führt über den Empfang der Communion eine Stelle aus Gregor von Tours an, zu welcher er bemerkt [3]): Erstens werde mit dem Namen Eucharistie die Gestalt des Brodes allein bezeichnet. Zweitens sei in der Communion nur eine Partikel der Hostie und nicht ein ganzes Brod gereicht worden. Drittens habe man in dem von Gregor erwähnten Falle die Communion nur unter Einer Gestalt ertheilt, denn der Betreffende habe sich nach Empfang der Partikel sogleich entfernt. Viertens sei die Eucharistie in die Hand gegeben worden [4]). Das Letztere erhellt auch aus dem 36. Canon der Synode von Auxerre. Die um das Jahr 650 gefeierte Synode von Rouen [5]) verordnete hingegen, die Eucharistie soll den Laien nicht in die Hand, sondern in den Mund gelegt werden, unter den Worten: „Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam" [6]). Meines Wissens ist dieses das älteste Zeugniss über den in Rede stehenden Gegenstand [7]). Binterim schreibt zwar, „der h. Leo I., da er serm. 42 von den Manichäern spricht, scheint den Ritus, die Hostie mit dem Munde zu empfangen, zu verstehen. Ore indigno Christi corpus accipiunt. t. 1 p. 161", allein mit dem Munde empfingen sie die Communion auch dann, wenn man sie

[1]) Concil. II. Turon. (a. 567) can. 4.

[2]) Concil. Autissid. (Auxerre) a. 585. can. 42 u. 36.

[3]) Verum ubi ad communionem ventum est, et Eulalius ad altarium accessisset, ait episcopus: Rumor populi parricidam te proclamat esse. Ego vero utrum perpetraveris hoc scelus, an non, ignoro. Tu vero si idoneus, ut adseris, accede propius et sume tibi eucharistiae particulam atque impone ori tuo. Erit enim Deus respector conscientiae tuae. At ille accepta eucharistia communicans abscessit. Gregor T. hist. Franc. l. 10. c. 8. p. 535.

[4]) Mabill. de liturg. gallic. l. 1. c. 5. n. 25. p. 52.

[5]) In diese Zeit verlegt Mansi diese Synode. Hefele glaubt jedoch, dass c. 9. 12. 16 auf die Carolingische Zeit hinweisen. C.-Gesch. III. S. 96.

[6]) Concil. Rotomagens. (Rouen) can. 2.

[7]) Gehört hingegen diese Synode von Rouen in die Carolingische Zeit, so wäre das älteste sichere Zeugniss in dem Can. 32 der Synodalstatuten des h. Bonifatius enthalten, welche in die Zeit vor der Resignation Carlmanns im J. 747 fallen. cf. Hefele l. c. S. 581.

ihnen zuvor auch in die Hand gab. Wenn Binterim fortfährt: „Entschiedener zeigt sich dieser Ritus bei dem h. Gregor d. Gr., der erzählt, wie Papst Agapitus einer stummen Frau den h. Leib gereicht habe. Cumque ei dominicum corpus in os mitteret, illa diu muta ad loquendum lingua soluta est“ [1]): so ist zu beachten, dass es sich hier um einen wunderbaren Vorgang handelt, der die Annahme nicht aus-, sondern einschliesst, der Bischof sei in diesem Fall von der gewöhnlichen Sacramentsspendung abgegangen.

Wenn ein Priester anwesend war, durfte der Diacon, bei Strafe der Absetzung, den Leib Christi nicht austheilen [2]). Er reichte also blos den Kelch, und zwar tranken Alle aus Einem Kelche. Gregor v. Tours rügt das Verfahren der Arianer, welche die zu dem Altare tretenden Könige aus einem anderen Kelche communicirten, als das Volk [3]). Die Ueberreste des consecrirten Brodes wurden mit Wein befeuchtet je am Mittwoch und Freitag unschuldigen Kindern gegeben, die nüchtern sein mussten, wie der celebrirende Priester [4]). Selbst Diaconen und Subdiaconen durften bei der Messe nicht functioniren, wenn sie etwas genossen hatten [5]).

Den Nicht-Communicirenden wurden an Sonn- und Festtagen geweihte Brode, Eulogien, ausgetheilt [6]). Greg. Tour. berichtet, Gunthramus habe nach der Messe von ihm die Eulogien verlangt. Da er sie ihm verweigerte, erwiderte derselbe, dass er ihn mit Unrecht ohne Billigung der Brüder von der Gemeinschaft suspendire. Darauf hin reichte ihm Gregor, mit Zustimmung des Bischofes von Paris, die Eulogien [7]). Die alte Bedeutung der Eulogien als Zeichen der Kirchengemeinschaft war demnach nicht erloschen, obwohl die genannte Synode von Nantes in dem von ihr aufbewahrten Weihegebete dieselben als reine Sacramentalien behandelt [8]).

Im Morgenlande und Afrika wurde während der Austheilung der Communion ein Psalm gesungen. Nach Germanus recitirte man als Zeichen des katholischen Glaubens an das Dogma der

---

[1]) Binterim, Denkwürdigkeiten IV. 3. S. 505. Greg. dialog. l. 3. c. 3.

[2]) Conc. Arelatens. II. (a. 443 od. 452). can. 15.

[3]) Gregor. Tur. hist. Francorum. l. 3. c. 31. p. 264.

[4]) Syn. Matisconensis (Macon) II. a. 585. can. 6.

[5]) Concil. Autissiodorens. (Auxerre a. 585) can. 19. Um so mehr mussten die Communicanten nüchtern sein. Gregor. T. l. 1. de miraculis martyrum c. 87. p. 782 b.

[6]) Conc. v. Nantes (a. 658) can. 9.

[7]) Gregor. T. hist. Francor. l. 5. c. 14 p. 327. cf. l. 6. c. 32. p. 399.

[8]) Das Gebet lautet: „Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris hunc panem tua sancta et spirituali benedictione, ut sit omnibus salus mentis et corporis, atque contra omnes morbos et universas inimicorum insidias tutamentum. Can. 9.

Trinität das Trecanum[1]). Martene bemerkt hierzu: „Was das Wort ‚trecanum' bedeutet, verstehe ich nicht hinlänglich. Etymologisch scheint es einen dreifachen Gesang zu bezeichnen. In der Regel des h. Aurelianus wird aber vorgeschrieben, ‚ut psallendo omnes communicent'. Vielleicht darf man ‚trecanum' für das apostolische, den Glauben an die Trinität erklärende Symbolum halten, das man in der mozarabischen Messe nach der Consecration und vor der Communion, in der gallischen Liturgie aber nach der Communion recitirte" [2]).

Nach der Communion betete man die in allen Liturgien übliche Danksagung, welche in der gallischen Messe Postcommunio genannt wurde. Ihren hauptsächlichsten Inhalt bildet der Dank für die empfangene Communion, doch berücksichtigt sie auch die Festzeit. An sie schloss sich eine Oration unter der Aufschrift: Collectio sequitur, oder Consummatio missae, an; denn wahrscheinlich führte dieselbe beide Namen. Die Postcommunion und Collectio scheinen nämlich in demselben Verhältnisse zu einander gestanden zu haben, wie die Collecte und die ihr folgende Oration (collectio sequitur) eingangs der Messe [3]). Dem entsprechend beginnt die Postcommunion der 80. Messe mit: „Agamus omnipotenti Deo gratias" und die Consummatio mit: „Tibi gratias agimus". Weil ferner Cäsarius ermahnt, so oft die Oration angekündigt werde (quotiescunque oratio indicitur), die Kniee zu beugen [4]), wurde wohl auch die Postcommunion mit demselben Ritus gebetet, wie die Collecte. (S. 303 und 326.)

Einer Bemerkung des Bischofs Avitus zufolge schloss die Messe mit Missa est oder Missa sit. Auf die Frage des Königs Gunobaldus, wie die Worte: ‚Non missam facitis' Marc. 7. 12. (die Vulgata hat: non dimittitis) zu verstehen seien, antwortet Avitus, das heisse so viel, als: „non dimittitis". Auch in den Kirchen und Gerichtssälen rufe man ‚Missa est', wenn das Volk von dem Anwohnen in denselben entlassen werde [5]).

Das war der Ritus der gallischen Messe in seiner Blüthezeit, weswegen er auch am vollständigsten dargestellt wurde.

---

[1]) German. epist. I. p. 94. d.

[2]) Martene Bibl. patr. tom. 72. p. 87. n. 17. Aufschluss über die Bedeutung dieses Wortes gibt das Stowe-Missale (cf. S. 93), das einen Zusatz enthält, welchen Moel Caich der gallischen Messe entlehnte.

[3]) cf. §. 84. S. 303 und §. 93. S. 326.

[4]) Caesar. Arel. serm. 285. n. 1.

[5]) A cujus proprietate sermonis, in ecclesiis palatiisque sive praetoriis, missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur. Aviti epist. 1. p. 199. Migne tom. 59.

V. Artikel.

Die gallische Messe des siebenten und achten Jahrhunderts.

§. 103.

Der Ritus derselben im Allgemeinen.

Die Reform der gallischen Messe nahm schon in ihren Anfängen den römischen Ritus zum Vorbild. Die Kürze und der Bau der Gebete zeugt davon, wenn auch die Kraft des Ausdrucks den der römischen Orationen nicht erreicht. Wenn aber der Inhalt der Gebete bei Beginn der gallischen Reform sich noch an die alte Liturgie anschliesst, entfernt sich das gothische Missale zu Gunsten der Feste von demselben viel weiter. Dieses bewirkte eine grosse Verschiedenheit der Messformulare, da theils die Feste nicht in allen Diöcesen dieselben waren, theils die Art und Weise, wie sie sich in den Gebeten ausdrückten, von einander abwich.

In Folge dessen suchte man vom Ende des fünften Jahrhunderts an dadurch eine grössere Gleichförmigkeit in den Cultus der gallischen Kirche zu bringen, dass wenigstens in jedem Metropolitan-Verband die Messe in derselben Weise gefeiert werden sollte. Die Synode von Vannes verordnete: „Rectum quoque duximus, ut vel intra provinciam nostram, sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo“ [1]). Das Concil von Epaon schrieb vor: „Ad celebranda divina officia ordinem, quem metropolitani tenent, provinciales observare debebunt“ [2]) Dadurch wurde die allzugrosse Mannigfaltigkeit der Missalien beschränkt, und erklärt sich zugleich, warum die uns hinterlassenen Messbücher in der Fassung der Gebete von einander abweichen. Verschiedenen Provinzen angehörig, repräsentirt das Eine die Messe der Provinz Lyon, das Andere die der Provinz Tours etc.

Gegen Ende des sechsten Jahrhunderts machte sich ein Einheitspunkt für die Gleichförmigkeit des Ritus der ganzen gallischen Messe geltend, das gelasianische Sacramentar. Unzweifelhaft wurde dasselbe in manchen Diöcesen Galliens gebraucht, wie die Namen der Heiligen in der Oration: Communicantes und der Schluss der Oration: Hanc igitur obl. des Gelasianum bezeugen. Interessant ist in dieser Beziehung die Oration: Post Sanctus an den Bittagen (rogationes) des gothischen

---

[1]) Conc. Veneticum (a. 465) can. 15. Die Provinz ist die von Tours.

[2]) Conc. Epaonens. (a. 517) can. 27. Ebenso die spanische Synode von Gerunda. can. 1.

Missale [1]). Der Bittprocessionen gedenkt bereits Sidonius Apollinaris (430—487). Die im Jahre 511 zu Orleans gehaltene Synode schreibt ihre Celebration vor, und das Officium für die Messfeier wurde wohl zu Anfang des sechsten Jahrhunderts abgefasst. Die genannte Oration enthält nun Eingangs Worte, welche den römischen Gebeten: Communicantes und Hanc igitur oblationem entlehnt sind, schliesst aber mit einem Satze, der sich auf die litaniae bezieht. Die Gallier lehnten sich demnach bei Abfassung neuer Officien schon im sechsten Jahrhundert an den römischen Ritus an, ohne ihrem Streben, die Gebete so viel, als möglich, dem Kirchenjahre anzupassen, untreu zu werden. Zugleich erkennt man daraus das von ihnen benützte gelasianische Sacramentar; dieses schloss die Memento mit Fürbitten für Lebende und Verstorbene. Das Missale gallicanum vetus enthält nämlich eine Collectio post Sanctus, die dieses bezeugt [2]). Diese Beschaffenheit der Oration: Hanc igitur oblationem erklärt zugleich, warum das im Franken-Reiche gebrauchte Gelasianum kein eigenes Memento für die Verstorbenen besitzt. (cf. §. 45 und 71.)

Nach Gregors Tod (614) nahm das von Mabillon herausgegebene Sacramentarium gallicanum den Gregorianischen Canon vollständig auf, die übrigen Messgebete behielt aber die gallische Messe theilweise noch bei, obwohl das Bestreben, einzelne Orationen (collectio, postcommunio) dem römischen Missale gleichförmig zu machen, in dem Missale gallicanum vetus deutlich zu Tage tritt.

§. 104.

Missale gallicanum vetus.

Thomasius gab, ausser dem gothischen Missale, ein zweites heraus, das Mabillon gleichfalls in seine Schrift ‚De liturgia gallicana' aufnahm. Der Erstere bemerkt über diesen Codex, er befinde sich in der vaticanischen Bibliothek und sei durch die Hand eines Späteren (moderni alicujus manu) ‚Missa romana' über-

[1]) §. 97. S. 337, Note 3.

[2]) Vere sanctus, vere benedictus, Domine Deus, pater omnipotens, salus credentium et omnium redemptor in Christo. Per quem te deprecamur et quaesumus, ut hanc oblationem gratam atque acceptabilem suscipere, benedicere ac sanctificare digneris, quam tibi offerimus pro pace ecclesiae tuae, pro sacerdotum tuorum et ministrorum omnium puritate, pro statu loci hujus atque omnium habitantium in eo, pro votis adstantium et omnium commemoratione sanctorum, ac pro requie defunctorum, per ipsum Dominum nostrum. Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pati dignaretur. V. Missa de Adventu D. N. J. Chr. collectio post Sanctus. p. 335.

schrieben worden. „Mit Entfernung dieses von der Wahrheit weit abirrenden Titels", gab demselben Thomasius die Aufschrift ‚Missale gallicanum', sofern es nicht den römischen, sondern gallischen Ritus befolge. Denn es erwähne horae duodecimae in vigiliis Natalis Domini et Paschae, deren der 18. Canon des Concils von Tours gedenke [1]).

Um den gallischen Ursprung dieses Missale zu erhärten, fügt Mabillon bei, dass die Collecten in derselben Weise auf einander folgen, wie in dem zweifellos gallischen Missale gothicum, und dieselben Namen führen, nämlich: Collectiones, post nomina, post pacem, contestatio, oratio ante et post orationem dominicam. Sodann werde in beiden Missalien nach der Taufe die Fusswaschung erwähnt, ein Ritus, der nach Ambrosius der römischen Kirche ebenso fremd sei, als er dem gothischen Missale zufolge in Gallien geübt wurde [2]). Wenn Thomasius ferner sowohl in der Kürze der Orationen, als in dem angedeuteten und vorausgesetzten Canon (quem saepe citat et supponit) eine Verwandtschaft mit dem römischen Canon erblickt und Mabillon darauf erwidert, das Erstere treffe auch bei den Orationen des Missale Francorum zu, der Canon der zweiten Adventsmesse setze aber den römischen Canon nicht voraus und der der 1. Advents- und Gründonnerstags-Messe nur theilweise (n. 8. p. 178): so hat Mabillon recht, wenn er vom Sacram. Gregorianum, nicht aber, wenn er vom Gelasianum spricht. Nach meiner im vorausgehenden § angeführten Annahme setzt nämlich der Canon der ersten Adventsmesse die Oration Hanc igitur oblationem des gelasianischen Sacramentars voraus.

Daraus ist zu schliessen, das Missale gallic. vetus sei um die Mitte des siebenten Jahrhunderts abgefasst. Dem widerspricht auch das in der Charfreitags-Oration pro Romano imperio verrichtete Gebet nicht, von dem Thomasius glaubt, id ad illud tempus referri, quo Galliarum provinciae Romani juris exstiterunt. (n. 8. p. 179.) Die Worte des römischen Charfreitagsgebetes, welches das gallische Missale vollständig enthält, ‚Oremus et pro christianissimo imperatore' ändert es nämlich offenbar absichtlich in ‚Oremus pro christianis regibus', zum Beweis, dass das Missale geschrieben wurde, ehe die Franken Einem Könige unterworfen waren. Die Worte: ‚pro romano imperio' des römischen Charfreitagsgebetes blieben hingegen, wohl aus Versehen, stehen.

2. Das unvollständige Missale gallicanum vetus enthält ausser zwei Messen für zwei Adventssonntage, eine Messe für das Fest des h. Germanus, eine bei Uebergabe des Symbolums

[1]) Mabill. de liturg. gallic. l. 3. n. 8. p. 179.
[2]) Mabill. l. c. n. 9. p. 179.

(Palmsonntag) und am grünen Donnerstag, Messen von der Ostervigil bis zum Sonntage nach Ostern und endlich eine Messe vor Himmelfahrt und für die Bitttage (in rogationibus). Den hauptsächlichsten Theil nehmen Gebete bei den Scrutinien und in der Charwoche, nebst Weihungen und Segnungen (Osterkerze, Taufwasser, Chrisam) ein. Der Verlauf der Messe ist im Allgemeinen der nämliche, wie im gothischen Missale. In den zuerst genannten Messen fehlt jedoch die benedictio populi vor der Communion und in den Messen der Osterwoche durchweg die Collectio post secreta, Gebete, die wohl aus dem ordo missae ergänzt wurden. Beachtung verdient, dass die Gebete der Ostermessen theils wörtlich aus dem Gelasianum und Gregorianum genommen, theils den römischen Orationen ganz genau nachgebildet sind [1]). Der römische Ritus influenzirte also im siebenten Jahrhundert auch die Orationen der gallischen Messe. Das wird der Grund gewesen sein, aus welchem Thomasius von den drei Missalien (M gothicum, M. Francorum, M. gallic. vetus) dem in Rede stehenden, als dem jüngsten, in der Aufeinanderfolge den letzten Platz anwies. Weil jedoch das Missale Francorum den vollständigen römischen Canon enthält [2]), die Oration: Hanc igitur oblat. mit ‚diesque nostros etc.' schliesst und das Memento defunctorum nach der Consecration, an der heutigen Stelle besitzt, halten wir dieses Missale für das jüngste und stellen es darum an das Ende.

§. 105.

Missale Francorum.

Ueber das von Thomasius und Mabillon herausgegebene Missale Francorum bemerkt Morinus [3]), es sei der älteste von allen Ritual-Codices (codicum ritualium), die ihm zu Gesichte gekommen, und scheine für die Kirche von Poitiers geschrieben zu sein. Denn es enthalte keine specielle Messe ausser der auf das Fest des Hilarius, denn die übrigen Messen seien allgemeine. Der Codex, fährt Morinus fort, ist zweifellos ein gallischer, da in der Messe für die Könige der Franken gebetet und in den verschiedenen Orationen nirgends das römische Imperium erwähnt, sondern durchweg Gott für das Heil des Reiches der Franken

[1]) In der Missa matutinalis per totam Pascham pro parvulis qui renati sunt, mature dicenda heisst es: diem octavarum suarum spiritualium celebrantes. Mabill. p. 372. Es wurde also während der ganzen Osterwoche für die Neophyten eine eigene Messe gelesen und der Ursprung der Osteroctav liegt nicht in dem Feste, sondern in der Taufe der Neophyten.

[2]) Mabill. l. c. p. 326.

[3]) Morinus de sacris ordinationibus. p. 261.

angerufen wird. Deswegen scheint mir der Codex nach dem Jahre 511 und vor dem Jahre 560 in Gallien geschrieben zu sein, als die Gallier noch nicht mit den Franken zu einem Volke verschmolzen waren. Dreimal werden nämlich pro regni Francorum nomine Gebete verrichtet, ferner pro Francorum principatu, pro principibus Francorum und einmal pro salute et incolumitate regni Francorum[1]). Jetzt befindet sich die Handschrift in Rom, in der Bibliothek der Königin von Schweden.

Mabillon fügt diesem bei: Was das Alter des Codex betrifft, so enthält er sicher Vieles aus dem alten gallischen Ritus, Einiges entspricht aber auch dem Gelasianischen und Gregorianischen Sacramentar. Die Ordinations-Gebete und Riten sind die des römischen Ordo und desgleichen der Messcanon, der sogar die von Gregor beigefügten Worte: „Diesque nostros in tua pace disponas“ besitzt. Daraus ist zu ersehen, dass der Codex nicht im sechsten, sondern im folgenden Jahrhundert geschrieben worden sei. Aus zwei Ursachen aber auch nicht später. Erstens werden in der Weihe der Könige nicht Einer, sondern mehrere Könige oder Fürsten der Franken erwähnt, in folgender Art: „Francorum regni adesto principibus“, ferner: „protege regni Francorum nominis ubique rectores“. Diese Worte zeigen, dass die Herrschaft über die Franken damals nicht einem Einzigen zukam, als der Codex geschrieben oder das Weiheformular abgefasst wurde. Sodann werden in dem Canon da, wo den Martyrern die Confessoren folgen, blos Hilarius und Martinus genannt, während in den Handschriften des neunten Jahrhunderts mehrere andere commemorirt werden[2]).

2. Der Inhalt dieses Missale ist folgender. Den ersten und umfangreichsten Bestandtheil (bei Muratori von p. 661—680) bilden die Benedictio Ostiarii, Acolythi, Lectoris, Exorcistae, Subdiaconi, Diaconi, Presbyteri, Episcopi (mit der Ordinationsmesse); ihr folgt die Benedictio virginum, vestimentorum viduae, viduae, altaris, linteaminum, patenae, calicis, chrismalis.

Unter diesen Gebeten und Benedictionen sind 36 in dem Tommasi'schen Gelasianum wörtlich enthalten, so dass beide Missalien zweifellos in Verbindung mit einander stehen, ohne dass man daraus schliessen dürfte, das M. Francorum gehöre dem sechsten Jahrhundert an. Die genannten Gebete des Tommasi'schen Gelasianum befinden sich nämlich unter den mit der Ueberschrift „Ordo“ versehenen Bestandtheilen, die in dieser Zusammenstellung und mit diesen Rubriken während des siebenten Jahrhunderts in Gallien demselben beigefügt wurden. Die Weihe von

[1]) Mabill. de liturg. gallic. l. 3. n. 6. p. 177.
[2]) Mabill. l. c. n. 7. p. 178.

Altartüchern, Kelchen, Patenen war zur Zeit des Gelasius noch nicht bekannt[1]). Durch das Gelasianum kann man darum die Annahme, das M. Francorum sei zu Anfang des siebenten Jahrhunderts geschrieben, nicht stützen, denn es kann ebenso zu Ende dieses Jahrhunderts abgefasst sein.

Den zweiten Bestandtheil unseres Missale bilden Messen, deren Aufschrift: „Orationes et preces" gelasianisch lautet und unter deren Gebeten neunzehn wörtlich mit dem Gelasianum übereinstimmen. Andererseits haben von den letzten Messen drei über den einzelnen Orationen die gallischen Aufschriften: Post prophetia, Ante nomina, Super oblata (ist römisch). Contestatio (oder römisch V. D.). Post communionem. Ad plebem. Die in der gallischen Messe nach der Consecration recitirten Gebete (post secreta) fehlen durchweg, wie die Gebete vor und nach dem Vater unser mit der Benedictio. Die Ursache liegt darin, dass die, welche dieses Missale gebrauchten, sich des römischen Canons bedienten, der auch dem Missale am Ende angehängt ist.

Die gallischen Ueberschriften: Post nomina etc., stehen mit dem Inhalte der Orationen durchaus in keinem Zusammenhange[2]), sondern wie man, durch die Entwicklung des Kirchenjahres veranlasst, allen Gelasianischen Messen später die Ueberschriften: Dom., Septuag., Sexag. etc. gab, so fügte man den genannten Messen noch gallische Ueberschriften bei, mit Rücksicht auf den alten einheimischen Ritus.

Unter diesen Messen wurde die erste: Pro regibus, die zweite: In natale s. Hilarii gelesen. Die vier folgenden gehören dem Commune Martyrum an, und die vier letzten enthalten Orationes et preces communes quotidianae cum Canone. Die Messe: Pro regibus ist nach Mabillon (S. 388), für die Abfassung unseres Missale im siebenten Jahrhundert massgebend. Wenn man aber das Jahr 613 als Grenze festsetzen will, weil in diesem Jahre Chlotar II. Regent des ganzen Frankenreiches wurde, so übersieht man, dass Pipin von Heristall den König von Neustrien erst in der Schlacht von Testri (687) besiegte, und dass die karolingischen Hausmayer die merovingischen Fürsten fortvegetiren liessen, bis Pipin der Kleine im achten Jahrhundert sich auf den Thron der Franken setzte. Darum ist anzunehmen, die liturgischen Gebete für die Principes et rectores Francorum seien noch zu Ende des siebenten Jahrhunderts unverändert recitirt worden.

---

[1]) Probst, Sacramentarien u. Ordines. S. 239.

[2]) Die erste Messe der Orationes et preces cotidianae enthält unter der Aufschrift: Post proph. die Oration: Deus qui diligentibus der Gelas. Sonntagsmesse (l. 3. p. 687) und unter dem Titel: Ante nomina die Oration: Deus virtutum der zweiten Gelas. Sonntagsmesse (l. c.).

Der beigefügte Canon des Missale Francorum ist nicht der Gelasianische, sondern Gregorianische, und wenn Mabillon in den blos zwei Namen gallischer Heiligen ein Merkmal für das hohe Alter der Missa Francorum sieht, so ist zu beachten, dass er dasselbe dessungeachtet dem siebenten Jahrhundert zuschreibt und sein hohes Alter gegenüber den Missalien des neunten Jahrhunderts betont.

Interessant ist das Vorhandensein der Oration: Hanc igitur oblationem in dem Canon in der Messe pro regibus [1]), s. Hilarii und pro uno martyre, und zwar in verschiedener Gestalt, obwohl alle vier Gebete nach den Eingangsworten Bitten für einzelne Personen, Könige, Martyrer etc. einschalteten. Die darauf bezüglichen Worte entfernte Gregor I. (S. 250), indem er die Oration mit ‚diesque nostros' zu schliessen befahl.

§. 106.

Sacramentarium Gallicanum.

Da sich Mabillon über dieses von ihm in dem ersten Bande des Museum italicum herausgegebene Sacramentar eingehend geäussert hat, geben wir seine Ausführung in einem möglichst wortgetreuen Auszug. „Der vorliegende Messordo, bemerkt er, gehört zweifellos der gallischen Liturgie an. Der erste Beweis hierfür lässt sich den Orationen post nomina, ad pacem und dem Worte Contestatio, als Kennzeichen der wahren, gallischen Liturgie, entnehmen. Der zweite liegt in der Uebereinstimmung dieses Ordo mit dem gothischen Missale und dem Lectionarium Luxoviense. Den dritten Beweis liefern die wenigen Heiligenfeste dieses Ordo, unter welchen den Galliern eigenthümlich angehören die Messe des h. Sigismund, Königs von Burgund, das Fest des h. Martin, das übrigens schon sehr früh auch ausserhalb Galliens

[1]) In dem M. Francorum heisst es: „oblationem, quam tibi offerimus pro . . . statu regni Francorum (pro quibus Domine tibi supplices fundimus preces, te in omnibus ducem, te in omnibus viis suis protectorem mereantur habere) quaesumus Domine, ut placatus suscipias. Per". (p. 681.) Die in Parenthese stehenden Worte sind interpolirt und der Plural ‚pro quibus etc.' zeigt, dass das Gebet pro principibus oder rectoribus verrichtet wurde, während die Worte „pro statu regni" auf eine Zeit hinweisen, in der die merovingischen Fürsten entweder nicht mehr existirten, oder Einfluss und Bedeutung verloren hatten. In der Gelasianischen Messe pro regibus (l. 3. n. 62. p. 731) scheinen hingegen die Worte: „Oblationem famuli tui illius, quam . . . offerimus pro eo quod in ipsum potestatem imperii conferre dignatus es" auf Pipin d. Kl. hinzuweisen. Die weitere Folge ist, dass diese und ähnliche Messen aus dem dritten Buche des Gelasianum zu dieser Zeit in das Sacramentar kamen.

gefeiert wurde, und die dreitägigen Rogationen vor Himmelfahrt. Die Depositio seu assumtio Deiparae und die Cathedra s. Petri werden in diesem Ordo im Monat Januar gefeiert, wie in dem gothischen Missale und dem Celtionarium von Luxeuil. Zudem wird in dem Canon der h. Hilarius commemorirt. (n. 3.)

Ferner ist der Ordo kein römischer, denn mit Ausnahme des Canons stimmt er weder mit dem Gelasianischen, noch Gregorianischen Sacramentar überein. Er beginnt zwar mit einer Missa Romensis cottidiana, cum Canone item Romano, allein dieselbe Messe steht, obwohl unvollständig, auch am Schlusse des gothischen Missale, weswegen sich nicht erkennen lässt, ob der vollständige Codex auch den römischen Canon enthielt. Weil jedoch in dem gothischen Missale im Unterschied von dem in Rede stehenden Ordo jede Messe ihren eigenen Canon besitzt, lässt sich vermuthen, in dem gothischen Missale sei der römische Canon noch nicht recipirt gewesen, wie dieses in unserem Ordo und dem Missale Francorum der Fall ist. Die Gallier nahmen nämlich zuerst den römischen Canon und dann erst den ganzen römischen Messritus auf. Daraus erhellt, dass unser Ordo kein römischer ist. (n. 4.)

Er ist aber auch weder ein mozarabischer (wie Jedem einleuchtet, der beide Riten mit einander vergleicht), noch ein Ambrosianischer. Denn, von allem Anderen abgesehen, werden die Rogationen nach dem Ambrosianischen Ordo nach Himmelfahrt, dem gallischen Ritus zufolge vor Himmelfahrt celebrirt. (n. 5.)

Ebenso wenig gehört er der africanischen Kirche an. In der gallischen Messe recitirte man nämlich in der Katechumenen-Messe drei, in der africanischen hingegen blos zwei Lectionen; in der gallischen Messe ertheilte man den Friedenskuss vor der Consecration und Präfation, in der africanischen nach der Consecration und dem Vater unser. (n. 6.)

Wenn ungeachtet dessen, dass dieser Ordo gallischen Ursprungs ist, derselbe doch nicht in Allem mit dem gothischen Missale übeinstimmt, so liegt die Ursache darin, dass damals die verschiedenen gallischen Provinzen verschiedene Messriten beobachteten. Kein Wunder also, wenn die der gothischen Herrschaft unterworfene Provincia Narbonensis in der Feier der Messe nicht durchweg mit den übrigen Provinzen übereinstimmte. Imo non mirum, si singulae provinciae, quae rarissime in unum nationale Concilium convenire poterant, aliquid habuerint, diversi in ordine rerum sacrarum, tametsi in plerisque atque in ipsa rei (ut ita dicam) substantia conveniebant. (n. 7.)

Den Codex, aus welchem Mabillon den nachfolgenden gallischen Ordo abschrieb, entdeckte er in der Bibliothek des Klosters Bobio. „Er ist vor tausend Jahren mit Majuskel-Buch-

staben geschrieben. Am Rande eines Blattes steht der Name Bertulfus, den ich für den Bertulfus halte, der in der Mitte des siebenten Jahrhunderts daselbst Abt war.“ Vollständig — eine Seltenheit bei derartigen Handschriften, — enthält er die Collectionen, prophetischen, apostolischen und evangelischen Lectionen und Contestationen für die Messen des ganzen Jahres und am Ende ein Pönitentialbuch. (n. 8.)

Ueber die Provinz, in welcher dieses Missale im Gebrauch war, bemerkt Mabillon: „Forte ad usum erat provinciae Maximae Sequanorum, id est Vesontionensis, in qua situm est Luxoviense monasterium, unde Columbanus Bobium migravit. Favet huic conjecturae Missa de sancto Sigismundo rege Burgundionum. Certe hic codex non fuit ad usum monachorum Bobiensium. Nihil enim in eo de sanctis Bobiensibus, Columbano, ejusve discipulis; nihil item de rebus monasticis“ (n. 9.)[1]).

2. Das Sacramentarium gallicanum enthält als Eingang der Messen den vollständigen Text der prophetischen, apostolischen und evangelischen Lectionen, nebst den Ueberschriften, welchem canonischen Buche sie angehören. Doch besitzen einige Messformularien blos zwei Lectionen.

Den Lectionen folgen die Collecten. In einigen Messen, besonders in jenen, welche statt des Gebetes post nomina eine Secreta haben, ist es blos eine, in den meisten sind es zwei, die in demselben Verhältnisse zu einander stehen, wie die des gothischen Missale. (cf. S. 326). Nach den den alt-gallischen Ritus am treuesten bewahrenden sonntäglichen Messen (cf. S. 333) wurden sie knieend gebetet[2]) und entstanden sie aus der Oratio pro fidelibus[3]), von der sich allerdings in den meisten Messen keine Spur mehr findet.

---

[1]) Superest, schliesst Mabillon, ut sequenti liturgiae Gallicanae titulum apponamus, quandoquidem nullus exstat in codice Bobiensi. Ne simplici vocabulo appellemus liturgiam gallicanum vetant aliae liturgiae, quae hoc nomen occuparunt. Dici potest liturgia Bobiensis: at praeferendus videtur titulus, liber sacramentorum ecclesiae gallicanae, propterea quod in fine codicis, ubi libri sacri recensentur, extremo loco ponitur Sacramentorum Unus, quo nomine librum de re sacra majores nostri solebant designare . . . ita etiam noster hic liber dici poterit Sacramentarium gallicanum“. Mabillon Museum italicum. tom. I. p. 273—277.

[2]) Dum ergo tempus est, convertamur ad Dominum, flectamus genua, curvemus cervices, rogemus Deum patrem omnipotentem, qui clamantes ad se clementer exaudit et sperantes in se non derelinquit. Sacr. gall. p. 371.

[3]) Pronis mentibus et totius corporis devotione porrecti omnipotentem Dominum deprecemur, ut omnes incolas suos unumque corpus ecclesiae trina et unita plebem suam custodiat. Sacerdotibus pacem et concordiam et universo clero perpetis ministerii gratiam largiatur, defensionem

An die Collectio schliesst sich in den ältesten Formularien die Oration post nomina an. Die Missa omnimoda unseres Sacramentars, welche als solche, die jeden Tag gebraucht werden konnte, dem Einflusse des Kirchenjahres entzogen war und darum den alten Ritus zur Geltung bringt, weist deutlich auf die Verlesung der Diptychen und das Fürbittengebet hin. Sehr bezeichnend für den Charakter unseres Sacramentars verlegt sie aber die Fürbitten für die Lebenden in die Oration ad pacem[1]). In einigen Messen ist nämlich von den der Collecte folgenden zwei Gebeten blos die Aufschrift ‚post nomina' und ‚ad pacem' beibehalten, der Inhalt der Gebete aber in ein Aufopferungsgebet (orat. super oblata) umgewandelt. Daraus erkennt man den Uebergang von dem gallischen Ritus zum römischen. Im sechsten Jahrhundert wurde nach der Opferung das Fürbittengebet verrichtet und dann der Friedenskuss ertheilt. Um die Mitte des siebenten liess man zwar die Aufschriften der Gebete stehen, unterschob ihnen jedoch den Inhalt der römischen Secreta (cf. S. 358). Zu Ende dieses Jahrhunderts vertauschte man endlich auch die Aufschrift ‚Post nomina' mit der römischen Bezeichnung ‚Secreta'. Der mittleren Periode gehört die an der Spitze des Sacramentars stehende Missa Romensis an, welche unter der Aufschrift ‚Post nomina' und ‚Ad pacem' einfache Aufopferungsgebete enthält. In die letzte Periode fallen meistens Feste jüngeren Ursprungs (M. in inventione crucis. p. 333. M. in letanias dicenda p. 335. M. s. Sigismundi regis. p. 348. M. in honore s. Michael p. 356), denn unter den alten hat blos die M. in ascensione Domini eine Secret.

---

pupilis, solatium viduis, continentiam monachis, mercedem operantibus, esurientibus victum, vestitum nudis, aegrotantibus sanitatem, vinctis absolutionem, peregrinantibus patriam, navigantibus portum dignatus impertiat, humilitatem superbis, maleloquentibus emendationem, poenitentibus delictorum finem, peccatoribus veniam, in haeretico errore viam veritatis ostendat. p. 373.

[1]) Post nom. Accipe, Deus piissime, tuorum supplicum vota et nomina quae tuo coram altario conspicis recenseri, in aeterno vitae libro conscribe. Concede etiam mihi indigno et omnibus, pro quibus te supplex postulo; perpetuam requiem tribue famulorum tuorum ill. vel omnium fidelium defunctorum, ut in Abrahae gremio conlocati, illic poenas evadant inferorum et resurrectionis tempore coetibus eos sociari jubeas angelorum — Ad Pacem. Deus qui caritatis es auctor et purae pacis ac dilectionis amator, suscipe offerentium oblationem et omnium infirmorum Christianorum sana languores ill. quo te medicante salutem recipiant ... ut omnes metu territos, inopia afflictos, tribulatione vexatos, morbis obrutos, suppliciis deditos, debitis obligatos, in captivitate et peregrinatione constitutos, cunctos indulgentia tuae pietatis absolvat, morum emendatione relevet et miseratio quotidiana confoveat. p. 359. In der letzten Missa dominicalis heisst es: Divinam clementiam deprecemur, ut has oblationes, quas in commemoratione sanctorum et pro salute omnium credentium offerimus etc. Post nomina. p. 375.

Noch deutlicher offenbart sich die Verdrängung der gallischen Messe durch die römische in den sonntäglichen Messen. Nach dem Sacramentar zerfallen sie in zwei Klassen. Die Einen haben die Aufschrift: ‚lectiones (missae) Dominicales' (p. 364—378), die Anderen sind betitelt: ‚legendis cottidianis. Missae cottidianae dominicales' (p. 379—384). Die Missa dominicalis schlechtweg unterscheidet sich wahrscheinlich dadurch von der Missa cottid. dominic., dass die erste für gewisse Sonntage, die letzte für die Sonntage überhaupt bestimmt wurde. Weil jedoch das gothische Missale blos Missae dominicales kennt, sind die M. cottid. dominic. später entstanden. Dieses bestätigt auch die Form und der Inhalt der Gebete in beiden Sonntagsmessen. Die M. dominicales schlechtweg besitzen drei Lectionen und zwei Collecten mit zum Theil sehr starken Anklängen an die Oratio pro fidelibus. Die Missae cottid. domin. haben hingegen, dem römischen Ritus conform, nur zwei Lectionen und eine Collecte. Die M. dominicales bewahren nicht nur die Ueberschriften ‚post nomina', ‚ad pacem', sondern theilweise auch den Inhalt dieser Gebete. Die M. cott. dom. hat blos eine Oration, die Secreta, die den Charakter eines Aufopferungsgebetes an sich trägt und ohne Zweifel der römischen Liturgie entlehnt ist.

Einer ähnlichen Umgestaltung unterliegt in unserem Sacramentarium die Oration ad pacem. In den Messen, welche den alten Ritus noch festhalten, ist sie ein den Friedenskuss begleitendes Gebet [1]). Später wird sie, als Fortsetzung der Oration post nomina, zu einem Opfergebet ohne Anspielung auf die ertheilte Pax [2]), und zuletzt verschwindet die Oration ad pacem zwischen Opferung und Präfation völlig.

Unverändert blieb, sowohl der Form, als dem wesentlichen Inhalte nach, die Contestatio während des siebenten Jahrhunderts. Mit ‚Vere dignum et justum est' beginnend und dem Trisagion (das durch ‚cui merito omnes angeli' angedeutet wird) endigend, beschäftigt sich der Inhalt derselben mit dem Feste oder Anlasse, an welchem man die Messe celebrirte. Das Sacramentar fügt deshalb jedem Messformular eine eigene Contestation bei.

Mit der Contestation und dem Trisagion brechen die Messen des Sacramentars ab, weswegen ein zweites Missale vorhanden sein musste, welches die Gebete des Canons enthielt. Unerklärlich ist mir, warum auch die nach der Commu-

[1]) Ad pacem. Pacem tuam nostris temporibus, bone Jesu, inlabere, in qua est plenitudo dilectionis tuae, et praesta, ut pacem, quam nunc ore proferimus, semper spiritali sensu conservare mereamur. p. 373.

[2]) Ad pacem. Suscipe Domine preces populi tui cum oblationibus hostiarum ut Paschalibus initiata mysteriis, ad aeternitatis nobis medillam te operante proficiant. p. 326.

n on verrichteten Gebete in dem Sacramentar fehlen. Dass sie dem gallischen Ritus gemäss recitirt wurden und in jeder Messe einen dieser Messe entsprechenden Inhalt hatten, wie die Collecten, steht fest. Römischem Einfluss kann dieser Mangel auch nicht zugeschrieben werden, da die Postcommunio der römischen Messe in jeder Tagesmesse wechselt. War vielleicht der Bequemlichkeit wegen die Postcommunio der gallischen Messe in das das Sacramentar ergänzende zweite Missale aufgenommen?

Was dieses zweite Missale betrifft, so kann man erwidern, die Annahme eines solchen sei nicht nöthig, da die den Anfang des Sacramentars bildende Missa Romensis durch Aufnahme des Gregorianischen Canons von ‚Te igitur clementissime pater' bis zu den Schlussworten des Embolismus: ‚a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi' ein solches hinlänglich ersetze. Jenen Messen des Sacramentars gegenüber, welche. wie oben bemerkt, der zweiten und dritten Periode angehören, ist das zuzugeben. Die ältesten Messformulare des Sacramentars fordern hingegen einen andern Canon, als den römischen, denn die citirte Oratio post nomina in der Missa omnimoda (S. 362, Note 3) setzt die Verlesung der Diptychen voraus. Niemand wird aber annehmen wollen, dieselbe sei nach der Präfatoin in dem Communicantes wiederholt worden. Noch weniger wird Jemand glauben, man habe sich, wie das die „sonntäglichen Messen" klar aussprechen, die Pax vor der Präfation und dann, römischem Ritus zufolge, abermal vor der Communion gegeben.

3. Diese Erörterung drängt zu der Annahme, das Sacramentarium gallicanum enthalte Messen aus drei Entwicklungsstadien des gallischen Ritus. Das erste Stadium repräsentiren die Messen, welche bis zum Trisagion dem gothischen Missale conform verlaufen und darum auch den Canon dieses Missale voraussetzen. Es sind die Messen des sechsten Jahrhunderts, die sich noch in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts erhalten haben. Das Charakteristische des zweiten Stadiums besteht darin, dass der römische Canon den gallischen verdrängte, weswegen die Orationen Post nomina und Ad pacem zwar noch diese Aufschriften tragen, dem Inhalte nach aber bereits in die römische Secret umgewandelt wurden. Ihre Abfassung mag der Mitte des siebenten Jahrhunderts angehören. In dem dritten Stadium sind selbst die Lectionen von drei zu zwei geworden, desgleichen wurden die zwei Collecten zu Einer, und an die Stelle der Orationen Post nomina und Ad pacem trat die Eine Secreta. Die Contestatio der alten gallischen Messe ist noch beibehalten, der Canon aber der römische. Die Abfassung dieser Messen, zu welchen hauptsächlich die Missae cottid. dominicales gehören, verlegen wir in das Ende des siebenten Jahrhunderts.

Mabillon erklärt nämlich mit Rücksicht auf die Schrift des Codex ganz bestimmt, derselbe sei im siebententen Jahrhundert geschrieben. Da mir aber der Ausspruch dieses Gelehrten massgebend ist, wies ich die verschiedenen Entwicklungsstufen der gallischen Messe, von welchen das Sacramentar Zeugniss gibt und die Mabillon nicht beachtete, dem genannten Jahrhundert zu.

§. 107.

Rückblick auf die Entwicklungs-Stufen der gallischen Messe.

Die gallische Messe unterschied sich von ihrem Anfang bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts von der der alten Liturgie und deshalb von der der ganzen katholischen Kirche nicht, wenn sie auch unmittelbar von der römischen abstammte.

Mit dem beginnenden fünften Jahrhundert begann auch für sie die Zeit der Reform. Im Allgemeinen hielt sich hierbei die gallische Kirche an die römische, sofern sie die Messgebete abkürzte und dem Kirchenjahre auf die jetzt entstehenden Officia propria Einfluss gewährte. Die von den Officiis propriis geforderte Missa quotidiana enthielt den Ordo missae. Den Mone'schen Messen zufolge waren ihr aber mehrere andere Messen beigegeben, in welchen das alte Dankgebet in verschiedene Contestationes, und die Gebete des alten Canons, nach der Consecration, in die Orationes post secreta vertheilt waren. Dieses Verfahren ermöglichte ebenso eine kurze Fassung der Tagesmesse, als eine umfangreiche Aufnahme des alten Dankgebetes und brachte zudem Abwechslung in die Gebete auch dieser Messen.

Das letzte Motiv wirkte auf die Gallier besonders ein, denn sie gaben nicht nur jedem Officium propr. eine eigene Contestation, sondern übertrugen auch die Vertheilung der Gebete nach der Consecration, wie in der Missa quotid., auf die Offic. propr., die sie zudem dem Kirchenjahre entsprechend umgestalteten. Die in der alten Liturgie gleichfalls nach der Consecration stehenden Memento verlegten sie aber nicht, wie die römische Kirche, zwischen Präfation und Consecration, sondern verknüpften sie mit der Opferung.

Mit dem sechsten Jahrhundert kam ein neues Ferment in den gallischen Ritus. Der im Jahre 496 bekehrte Frankenkönig Chlodwig begünstigte, durch Remigius und Avitus berathen, die Verbreitung des Gelasianischen Sacramentars in dem von ihm unterworfenen Gebiete [1]). Dasselbe bürgerte sich allmählich ein, indem es einerseits durch Verwendung gallischer Riten sich den

[1]) Probst, Sacramentarien und Ordines. S. 154. 167. 400.

daselbst üblichen Gebräuchen accomodirte, andererseits die gallischen Sacramentarien derartig beeinflusste, dass sie durch Aufnahme einzelner Gebete besonders aus dem Canon, dann durch die ganzen Officien, ein römisches Gepräge erhielten. „In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, sagt Bäumer, war dieses vorgregorianische römische Messbuch in Gallien sehr weit verbreitet und wurde allerdings vielerorts neben und zugleich mit den alten gallischen Büchern gebraucht; in einigen Distrikten dagegen hatte es dieselben bereits ganz verdrängt“ [1]).

Auf diese Weise bildete das Gelasianum die Brücke zu dem von Carl d. Gr. im fränkischen Reiche eingeführten Gregorianum, wie sich dadurch der leichte und rasche Uebergang vom gallischen Ritus zu dem letzteren Sacramentar erklärt.

[1]) Bäumer über das sogen. Sacramentarium Gelasianum. Separat-Abdruck (S. 58) aus dem histor. Jahrbuch (1893. 2. B.).

Fünfter Theil.

Spanische Messe.

Erstes Kapitel.

Die spanische Messe im Allgemeinen.

§. 108.

Namen und Ursprung.

Die im Abendlande von Rom ausgehende Reform dehnte sich im sechsten Jahrhundert auch über Spanien aus. Ihr Resultat war die gothische Messe, so genannt, weil Spanien damals unter gothischer Herrschaft stand. Im Allgemeinen trägt sie denselben Charakter an sich, wie die gallische, welche den spanischen Liturgen bei ihrer Arbeit ohne Zweifel zum Vorbild diente. Kürzere Fassung der wortreichen Gebete der apostolischen Messe ist die eine, Berücksichtigung des Kirchenjahres in den Gebeten die andere Eigenthümlichkeit beider Liturgien. Damit beantwortet sich zugleich die früher oft aufgeworfene Frage, welche der beiden Liturgien die ältere sei. Den historischen Zeugnissen zufolge verbreitete sich die Reform der apostolisch-gallischen Messe zu Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts von Italien und Burgund über Frankreich, während man von der Reform der apostolisch-spanischen Messe vor dem Ende des fünften Jahrhunderts keine Spur entdecken kann. Um diese Zeit verpflanzte sie sich von dem unter der Herrschaft der Westgothen stehenden Gallia Narbonensis, oder von dem unter der Herrschaft der Ostgothen stehenden Oberitalien, deren König Theodorich zu Anfang des sechsten Jahrhunderts das westgothische Reich schützte, nach Spanien unter dem Namen ‚gothische Messe'.

Als die Herrschaft der Mauren die der Gothen verdrängte, (711), erhielt sie den Namen mozarabische Messe, weil sie die

Liturgie der unter den Arabern wohnenden Christen war [1]). Die Worte: gothisch und mozarabisch bezeichnen darum nicht zwei verschiedene, sondern eine und dieselbe spanische Liturgie, denn einige kleine rituelle Aenderungen, wie die Aufnahmen neuer Officien, bilden keine bedeutenden Differenzen; die übrige Handlung verläuft aber in der gleichen Weise.

2. Die Päpste Alexander II. und Gregor VII. bemühten sich bereits um Einführung der römischen Liturgie in Spanien und fanden auch bei den Königen Gehör. Da aber Volk und Clerus sich nicht geneigt zeigten, sollte ein Gottesurtheil entscheiden. Obwohl dieses zu Gunsten des mozarabischen Ritus ausfiel, erklärte sich Alfons VI. von Castilien dennoch für den römischen [2]), und das Concil von Burgos bestätigte i. J. 1085 die Abschaffung der mozarabischen Liturgie. Durch den Nicht-Gebrauch in Vergessenheit gerathen, rettete sie Cardinal Ximenes vor dem Untergange durch die Herausgabe des „Missale mixtum". Diesem Buche verdankt man hauptsächlich die Kenntniss der spanischen Messe, indem es ebenso Zeugniss gibt von der apostolischen, wie gothisch-mozarabischen Liturgie.

Hiermit ist unsere Auffassung über den Entwicklungsgang der spanischen Messe gegeben, der wir zur Orientirung über die Sachlage jene folgen lassen, welche „die Heimath der spanischen Liturgie in den Orient" verlegt. Die Vertreter derselben sind jedoch, wie es scheint, darüber nicht einig, zu welcher Zeit die spanische Messe durch die orientalische influenzirt wurde und in welchem Grade dieses geschah. Lesleus führt die meisten Messen des Missale mixtum beinahe vollständig auf asiatischen Ursprung zurück. Rösler, der sich in seiner Schrift über Prudentius Clemens auch mit der spanischen Liturgie beschäftigt, spricht sich über sie am klarsten und massvollsten aus. Er bezeichnet den Orient insofern für ihre Heimath, „als damit nur gesagt ist, dass auch in Spanien ursprünglich die Liturgie der apostolischen Constitutionen bestand, welche als die gemeinsame Urliturgie im Ganzen überall in der Kirche der drei ersten Jahrhunderte sich vorfand" [3]). Weiter sagt er: „Der Heiligenfestkreis und seine Festofficien in der altspanischen Liturgie waren zur Zeit des Prudentius zum Theil bereits ausgebildet, zum Theil noch in der Ausbildung begriffen" [4]). Schliesslich fragt er: „Sollte

[1]) „Mozaraber sind nach der Etymologie des Wortes (vom arabischen Particip musta'rib, Passiv musta'rab) „arabisirte", unter den Arabern wohnende Nichtaraber.

[2]) Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, fortgesetzt von Dr. J. N. Brischar. 46. Band (1. Bd. dieser Fortsetzung). S. 400 ff.

[3]) Rösler, Der katholische Dichter A. Prudentius Clemens. Freiburg, 1886. S. 181.

[4]) Ebd. S. 186.

die Vermuthung zu kühn sein, dass Damasus aus Spanien die Reform wenigstens bezüglich der Präfation mitgebracht habe?“ [1])

Ob das auch die Ansicht der von Rösler citirten neueren Liturgiker ist, steht dahin, darum gehen wir im Folgenden blos auf Lesleus und Rösler näher ein.

Der Jesuit Lesleus, der sich um die Erklärung der mozarabischen Messe sehr verdient gemacht hat, beginnt seine Abhandlung über dieselbe mit den Worten: „Die Spanier bedienten sich der Liturgie, welche sie später die mozarabische nannten, von der Zeit, da sie den christlichen Glauben annahmen, bis auf diesen Tag“ [2]). Ausführlicher sucht er diesen Satz in §. 15 zu begründen [3]). Die Einen, bemerkt er, glauben, die Gallier haben ihre gallische Liturgie mit der Einführung des Christenthums erhalten, die Anderen meinen, das sei erst später geschehen (n. 246). Zu den Ersteren gehört Abt Hildemus von S. Denys, der hierüber Ludwig dem Frommen berichtet, zu den Letzteren der Anonymus des Spelman [4]), der berichtet, die erste und älteste Liturgie der Gallier sei die römische des hl. Petrus gewesen. Trophimus, Bischof von Arles [5]), und Pothinus, Bischof von Lyon, ein Schüler des Apostels Petrus, haben nämlich diesen Ordo zuerst den von ihnen gegründeten gallischen Kirchen überliefert (n. 248). Nach dem Tode des Pothinus habe der vom hl. Clemens zu Rom als Bischof von Lyon ordinirte Irenäus einen anderen Messordo eingeführt, der sich als gallische Liturgie über ganz Gallien verbreitete. Der Urheber dieser Liturgie sei der Apostel Johannes gewesen, der sie den asiatischen Kirchen übergab, von welchen sie Polykarp und Irenäus erhielten (n. 249—250). Doch soll dieser Ordo im sechsten und siebenten Jahrhundert Aenderungen und Zusätze erhalten haben (n. 253). Aus dem Anonymus, fährt Lesleus fort, sieht man jedoch, dass der gallische und der gothisch-spanische Ritus derselbe war (n. 254).

Es fragt sich also, welcher von den beiden Liturgien gebührt die Priorität? Um diese Frage zu beantworten, muss man auf den Anonymus recurriren. Verwirft man sein Zeugniss, so lässt sich hierüber nichts Sicheres, ja nicht einmal etwas Wahrschein-

---

[1]) Rösler ebd. S. 188.

[2]) Lesleus, Dissertat. §. 1. n. 9.

[3]) De primaeva origine liturgiae Gallicanae inquiritur. Et an ex Hispania in Galliam, vel potius e Gallia in Hispaniam propagata fuerit.

[4]) Spelmann theilt in seiner Sammlung der englischen Concilien (Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britannici I 177) einen anonymen Codex mit, von dessen Verfasser Lesleus sagt: Videtur monachus Luxoviensis, qui saeculo VII scripserit. Note zu n. 248. Cf. Mabill. De Liturg. gallic. §. 1 n. 2. p. 380.

[5]) Ueber Trophimus vergl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien 216 nnd 217.

liches sagen. Nimmt man es an, so ist die Antwort leicht, die gallische, wie die gothisch-spanische Liturgie haben nämlich dann ihren Ursprung in Asien. Bezüglich der Priorität erhellt zwar nicht, ob ausser dieser einen noch irgend eine andere liturgische Form der Messfeier bei den alten Spaniern gebräuchlich war; sicher bestanden aber zur Zeit des Irenäus und vorher spanische Kirchen mit einer Liturgie. Daraus folgt, sowohl zur Zeit des Irenäus, als zuvor, bedienten sich die Spanier liturgischer Formen, welche in Spanien gothisch-spanische, in Gallien gallische genannt, nicht aus Gallien nach Spanien gekommen sind (n. 261). Ist also die alte Gestalt dieser Liturgie nicht aus Gallien nach Spanien verpflanzt, sondern, nach dem Anonymus, durch Irenäus aus Asien nach Gallien gelangt, so ist es nicht unglaublich, dass dieselbe etwas früher von jenen Bischöfen aus Asien nach Spanien gebracht worden sei, welche, gemäss einer alten Tradition, von Petrus und Paulus in Rom geweiht, als Glaubensboten nach Spanien gesendet wurden[1]).

Lesleus stützt seine Erörterung auf die Angabe eines Anonymus aus dem siebenten Jahrhundert, die aus einer allzu späten Zeit stammt und wegen offenbarer Unrichtigkeiten (z. B. die Ordination des Irenäus durch Clemens R.) wenig Glauben verdient. Doch selbst diese Angaben genügen nicht, er muss sie durch „nicht unglaubliche Annahmen“ ergänzen. Der Sprung von einer vagen Möglichkeit zu der historischen Wirklichkeit ist aber doch allzu gross, als dass man sich mit ihm befreunden könnte. Wenn die Apostel und Apostelschüler nach Zeit und Ort verschiedene Liturgien einführten, warum sollten sie in Gallien und Spanien den asiatischen Ritus statt des römischen gelehrt haben? Sollten die Gallier und Spanier für den asiatischen Ritus empfänglicher gewesen sein, als es kurz zuvor die Römer waren?

Die Quelle seiner Missgriffe ist erstens die Voraussetzung, die mozarabische und römische Liturgie seien so sehr von einander verschieden, dass sich die erste aus der zweiten nicht ableiten lasse. Zweitens, die Annahme, die mozarabische und (irenäisch) asiatische Messe seien so verwandt, dass die mozarabische die ältere Tochter (die gallische ist die jüngere) der (irenäisch) asiatischen sein müsse.

In einem anderen Gewande und mit anderer Begründung tritt diese Ansicht noch heute auf. „Es handelt sich“, sagt Rösler, „bei Prudentius um den altspanischen Ritus, der in seiner weiteren Ausbildung als der mozarabische bekannt ist. Derselbe ist eins mit dem gallischen. Die Uebereinstimmung des gallischen Officiums mit dem mozarabischen ist eine Thatsache, die für den

[1]) Lesleus, Dissert. n. 262.

Urtheilsfähigen keines Beweises bedarf[1]). Ebenso ist sicher, dass die Heimath dieses Ritus in der griechischen Kirche zu suchen ist. Bickell hält ihn für den ursprünglich ephesinischen. „Den Uebergang vom Orient zum Occident bildet der ephesinische Ritus, welcher in Kleinasien frühzeitig durch den constantinopolitanischen verdrängt wurde, aber bereits im zweiten Jahrhundert eine neue Heimath in Gallien und von da aus in Spanien gefunden hatte, in den wenigen mozarabischen Kirchen des letzteren Landes ist er bis zur Gegenwart lebendig geblieben[2]). Der Lichthymnus des Prudentius bestätigt diese Uebereinstimmung auffallend“[3]). Rösler zeigt nun zum Beweise dessen die Aehnlichkeit eines Hymnus des Prudentius mit dem in den apostolischen Constitutionen stehenden Abendhymnus. Allein mit demselben Rechte kann man den griechischen Charakter der römischen Messe behaupten, sofern der in den apostolischen Constitutionen stehende Morgenhymnus wörtlich übersetzt in die römische Messe aufgenommen ist. An einer anderen Stelle sucht Rösler denselben Beweis durch das Epiphaniefest zu liefern. „Immer“, sagt er, „galt im Orient an erster Stelle das Epiphaniefest als Tauftag des Herrn und wurde darum frühzeitig, wie Ostern und Pfingsten, zu einem feierlichen Tauftage der Katechumenen erhoben; im Occidente blieb die Anbetung des göttlichen Kindes durch die Magier der christliche Festgedanke, von welchem (Feste) wir erst aus dem Jahre 360 ein Zeugniss über seine Feier haben. . . Wenn nun in der tarraconensischen Kirchenprovinz im Jahre 385 besonders am Epiphaniefeste die Taufe feierlich gespendet wurde, so hat offenbar die orientalische Auffassung des Festes Eingang gefunden. Die in der abendländischen, besonders in der römischen Kirche herrschende Festidee geräth mit derselben in Streit. Wenn nun die altspanische Liturgie auch in der Messfeier von der Auffassung der morgenländischen Kirche beherrscht erscheint, dann tritt dieses als neues Beweismoment für die orientalische Heimath der altspanischen Liturgie auf.“[4])

Die Beweiskraft dieser Stelle beruht auf der statuirten Verschiedenheit in der Auffassung des Epiphaniefestes; diese ist jedoch nicht vorhanden. Um das Jahr 200 schrieb Hippolyt eine Predigt über dieses Fest, in der er, ohne Erwähnung der Magier,

---

[1]) Bickell, Ueber die Entstehung und Entwicklung etc. „Katholik“ 1874 I. 194. Schill (in Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, Art. „Liturgien“ S. 336 f.) sagt: „Es genügt eine Darstellung des Verlaufes (der altspanischen Liturgie), um zu erkennen, dass diese Liturgie, der römischen fremd (!) wie die gallicanische, mit der letzteren bis zur Aehnlichkeit zweier Recensionen eines Werkes übereinstimme.“

[2]) „Katholik“ 1873. II. 676.

[3]) Rösler, Der kath. Dichter Prudentius Clemens S. 61.

[4]) Rösler a. a. O. 119.

blos von der Taufe Jesu handelt. Hippolyt war zwar ein Schüler des Irenäus; in der Depositio martyrum vom Jahre 354 heisst es aber: „Id. Aug. Hippolyti in Tiburtina et Pontiani in Caliste", und in dem Leonianischen Sacramentar: „Idibus Augusti: Natale sanctorum Hippolyti et Pontiani". Pontianus ist römischer Papst, zu dessen Lebzeiten Hippolyt in Rom lebte. Ueberhaupt wird man seit Entdeckung der Philosophumena nicht mehr daran zweifeln, dass er in Rom weilte.

Wenn aber dieser Mann in der genannten Zeit das Epiphaniefest als Tauftag des Herrn feierte, so fällt damit die vorausgesetzte Differenz zwischen Orient und Occident und mit ihr die Annahme von der orientalischen Heimath der altspanischen Liturgie[1]).

Möglicher Weise ist zwar die südöstlich gallische (Lyoner) Messe durch orientalischen Einfluss beeinflusst und durch diese auch die altspanische Messe, aber damals bestand kein Unterschied zwischen abendländischer und morgenländischer Liturgie. Die gallische und spanische Messe unterscheidet sich hingegen durch eine selbst den Canon umgestaltende Beeinflussung des Kirchenjahres von der römischen. Diese Eigenthümlichkeit der spanischen Liturgie kann man aber nicht orientalischer Einwirkung zuschreiben, da die orientalische und griechische Messe dem Kirchenjahr keinen Einfluss auf die Messgebete und auf die des Canons erst recht nicht gestattete! Weitere Eigenthümlichkeiten dieser Messe sind, dass sie „das Gebet für die Gläubigen" und den Friedenskuss nach der Opferung verlegt, welche in der griechischen Messe vor ihr stehen; dass sie die Verlesung der Diptychen und das Fürbittengebet vor der Präfation vorschreibt, welche in der griechischen Liturgie nach der Consecration recitirt werden; dass sie das Gebet des Symbolums an dem Schlusse des Canons und nach diesem eine eigenthümliche Art der Brodbrechung anordnet, Riten, die keine andere Liturgie besitzt.

Wenn nun dem so ist, und Niemand wird eine griechisch-orientalische Messe namhaft machen können, in welcher diese bedeutendsten Eigenthümlichkeiten der spanischen Messe ein Vorbild hatten, wie kommt man dazu, die Heimath der altspanischen Messe im Orient zu suchen?

Man wird die Uebereinstimmung so mancher Hymnen des Prudentius Clemens mit den Präfationen der mozarabischen Messe entgegenhalten und fragen, wie lässt sich dieselbe erklären, wenn in der spanischen Liturgie nicht zur Zeit dieses Dichters Präfationen mit einem das Martyrium der Heiligen behandelnden Inhalte vorhanden waren?[2]).

---

[1]) Auf das Missale mixtum, auf welches sich Rösler gleichfalls beruft, wird im §. 113 eingegangen werden.

[2]) Hier wird blos das Allgemeine berücksichtigt. Einzelnes, dass

Gesetzt, Prudentius habe den Stoff zu seinen Martyrerliedern aus den Präfationen der spanischen Messe genommen, woher haben dann die Messpräfationen ihren Stoff? Weil Prudentius im Jahre 338 geboren wurde und man wohl schwerlich vor diesem Jahre die Existenz von solchen Präfationen behaupten wird, wären die Präfationen ungefähr fünfzig Jahre älter, als die Hymnen. Bei diesem Sachverhalt liegt doch die Annahme zunächst, die Präfationen haben aus derselben Quelle geschöpft, wie Prudentius, oder Prudentius benutzte dieselbe Quelle, wie die Präfationen. Dieses trifft selbst dann zu, wenn man die Existenz solcher Präfationen hundert Jahre vor den Hymnen ansetzen wollte. Ob diese Quelle die mündliche Ueberlieferung oder geschriebene Acten waren, entscheidet nichts: genug, dass unter der gegebenen Voraussetzung eine gemeinschaftliche Quelle für die Hymnen und die Messpräfationen vohanden ist. Existirte aber um das Jahr 350 eine solche Quelle, so fehlt jede Berechtigung für die Annahme, dieselbe sei etwa nach 150 Jahren versiegt, denn die Kirchen bewahrten solche (mündliche und schriftliche) Ueberlieferungen sorgfältig und beharrlich. War darum die Tradition der Kirche von Tarraco über ihre Martyrer 150 Jahre später noch lebendig, so konnten im Jahre 500 ebenso Messpräfationen aus ihr bearbeitet werden, als Prudentius sie um das Jahr 400 für seine Hymnen benutzen konnte. Damit verliert die Behauptung, die Hymnen des Prudentius setzen die Existenz solcher Messpräfationen voraus, ihre Unterlage.

Dieser Annahme widerstreitet ferner der Entwicklungsgang der Liturgie. Die von Mone herausgegebenen gallischen Messen, welche dem Anfange des fünften Jahrhunderts angehören, wissen von eigenen Heiligen-Officien (propria) nichts. Aus dem Leonianum sieht man, wie meistens das Commune sanctorum die Officia propria der Heiligenmessen ersetzte. Wahrscheinlich wurden erst durch Leo I. die Heiligenfeste häufiger mit eigenen Officien ausgestattet. Selbst das Gelasianum bemerkt noch, nur einigen hervorragenden Heiligen werden eigene Messen zu Theil. Dass nun die Kirche von Tarraco diesen Entwicklungsgang übersprungen und bereits hundert Jahre vor dem leonianischen Sacramentar im Besitze von vollständig entwickelten Heiligenmessen gewesen wäre, ist nicht glaublich. Jeder, der eine Messe in dem Missale mixtum mit der Messe in den apostolischen Constitutionen vergleicht, wird gestehen müssen, für eine plötzliche derartige Umgestaltung gäbe es nicht nur kein zweites Beispiel in der Entwicklungsgeschichte des katholischen Cultus, sondern Clerus und Volk würden sie auch nicht geduldet haben. Wir glauben daher,

---

z. B. noch Isidor von dem alten Dankgebete spricht, kommt in dem Verlauf der Abhandlung zur Sprache.

zur Zeit des Prudentius besass die spanische Messe noch keine Präfationen, aus welchen er hätte schöpfen können, denn damals verrichtete man in diesem Lande noch das alte Dankgebet.

§. 109.

Die spanische Messe in den ersten vier Jahrhunderten.

Ueber diesen Gegenstand zu schreiben, ist nicht einladend [1]), weil die bedeutendsten Auctoritäten auf liturgischem Gebiete entweder über die Beschaffenheit der ältesten spanischen Messe schweigen, wie Bona und Mabillon, oder sagen, man wisse nichts über sie. Pinius überschreibt §. 2 seiner Abhandlung mit den Worten: „Obscura prorsus atque incerta sunt, quae quatuor primis Christi saeculis, cum de aliis liturgiis, tum de Hispanica inquiruntur“ [2]). Arevalo wiederholt dieses Urtheil in seinen Isidoriana [3]). Aehnlich äussert sich in der neuesten Zeit Gams über sie. „So wenig wir, sagt er, die ursprüngliche Form der römischen Liturgie kennen, welche bis auf Gregor I. den mannigfaltigsten Wandlungen unterworfen war, so wenig kennen wir die ursprüngliche Form der spanischen Liturgie“ [4]).

Sicher wurde das Christenthum und mit ihm die Messfeier sehr früh in Spanien eingeführt. P. Innocenz I. (416) und Isidor von Sevilla († 636) zufolge war es die römische Messe, die daselbst Eingang fand. Da ferner Tarraco schon im zweiten Jahrhundert einen Bischof hatte und der Verkehr zwischen dieser Stadt und Rom ein sehr belebter war, glaubt Gams, Christenthum und Liturgie sei erst von da nach Saragossa, Leon, Astorga und (entweder über Saragossa oder direct) nach Toledo gekommen [5]). Weil aber, bemerkt er weiter, i. J. 250 die Liturgie zu Rom wohl noch in griechischer Sprache gehalten wurde, musste sie, nach Tarraco verpflanzt, dort in das Lateinische übersetzt werden, wobei sie einige Abänderungen erfahren haben wird. Aus dieser

[1]) Aus den spanischen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts Juvencus, Pacianus, Paulinus v. Nola, Prudentius Clemens konnte ich für die spanische Messe ihrer Zeit keinen Aufschluss erhalten.

[2]) Primus tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua hispanica (Acta sanctorum tom. VI. Julii) §. 2. p. 3.

[3]) Isidori hispan. episcopi opera omnia denuo correcta et aucta recensente Faustino Arevalo. Auctoritate et impensa Francisci Lorenzanae presb. Cardinal. archiep. Tolet. Romae 1797 II. 99. n. 3. Diese aus 7 Quartbänden bestehende Ausgabe wird durchweg benutzt.

[4]) Gams, Kirchengeschichte von Spanien I. 81.

[5]) Ebd. II. 2. S. 202. Der Verfasser sagt jedoch ausdrücklich, wahrscheinlich kam die römische Liturgie früher (etwa über Carthagena oder Cadix) in den Süden von Spanien. „Wir sind aber nicht im Besitze der Liturgie des Südens“ a. a. O. §. 19. S. 207.

Messe entlehnte der Martyrbischof Fructuosus die Worte, welche er vor seinem Tode sprach[1]). Ihr gehört das Wort ‚Romensis' (missa cotidiana Romensis, papa Romensis) statt ‚Romanus' an, das sich in dem Missale mixtum findet. In Gallien, Africa, Südspanien sagte man stets ‚Romanus', in der Tarraconensischen Provinz konnte jedoch diese Wortbildung Eingang finden, weil die Endung ‚ensis' beständig in den Ohren ihrer Bewohner lag, wie dieses in den Städten Barcino, Lerida, Gerona, Leon, Astorga und Tarraco zutraf. Wäre die Liturgie von Toledo ausgegangen, der sie übersetzende Toletaner hätte sicher ‚papa Romanus' geschrieben[2]). Ein ferneres Indicium für die Uebersetzung der spanischen Liturgie aus dem Griechischen sieht Gams, abgesehen von dem in ihr vorkommenden ‚Agios', in den in der Commemoration für die Verstorbenen stehenden Worten: ‚Et omnium pausantium'. „Der griechische Ausdruck *(πανσαμένων* oder *πανομένων)* ist hier wörtlich übertragen . . In der Fürbitte für die Lebenden werden sodann die Diaconen diac(h)oni genannt, in sämmtlichen späteren spanischen Concilien heissen sie aber diacones. Diese Form (diacones) erscheint zuerst in der ersten Synode zu Toledo (400). In Elvira finden wir noch die Form diaconi. Wir folgern daraus, dass der Messcanon früheren Ursprungs sei. Die Liturgie der drei nördlichen spanischen Provinzen leiten wir demnach von Tarraco her, wohin dieselbe vor dem Jahre 259 aus Rom gekommen und wo sie mit Abänderungen in das Lateinische übersetzt wurde." [3])

Willig in dem Vorausgehenden der Führung von Gams folgend, kann ich ihm in dem Nachfolgenden nicht beistimmen. Er glaubt, die apostolische, d. h. die ursprünglich seit Einführung des Christenthums in Spanien gefeierte Messliturgie sei durch die Arbeit Eugen's II., Ildefons' und Julian's unverändert und unangetastet geblieben, vor allem der auf apostolischer Ueberlieferung beruhende Canon. Auch in einem anderen Sinne wurde nichts geändert. Kein Heiliger, welcher nach dem Jahre 400 lebte und starb, fand Eingang in diese Liturgie, d. h. wurde durch eine eigene Messe und ein Officium gefeiert[4]). Wir sind also berechtigt, dieses Jahr in einem gewissen Sinne als den Schlusstermin für die Heiligen der Liturgie zu bezeichnen[5]).

Wenn aber die apostolische Liturgie durch die Arbeit Julian's unangetastet blieb und Gams über Julian bemerkt: „Wenn man

---

[1]) Gams, Kirchengeschiche v. Spanien §. 11.

[2]) Ebd. II. 2. S. 204.

[3]) Gams a. a. O. II. 2. S. 205—207. Rösler findet diese Resultate der Gams'schen Forschung durch Prudentius bestätigt und ergänzt a. a. O. 181.

[4]) Gams a. a. O. 187.

[5]) Ebd. 197.

irgend jemanden den Vater oder Verfasser der mozarabischen Liturgie nennen will, so gebührt ihm dieser Name“ [1]), so war die apostolisch-spanische Messe mit der mozarabischen identisch und die Veränderung erstreckte sich darauf, dass durch Eugen II., Ildefons und Julian mehrere Officien von Heiligen in das spanische Missale neu aufgenommen und sprachliche Verbesserungen gemacht wurden. Die Martyrer der ersten drei Jahrhunderte besassen also im Jahre 400 bereits die jetzt noch im Missale mixtum befindlichen Messen. Denn der Verfasser der Festmessen des hl. Faustus, Januarius und Martialis scheint nach Gams ein Bischof gewesen zu sein, „und es liegt nicht ferne, sich des Hosius von Corduba († 357) als des Verfassers zu erinnern“ [2]).

Dieser Ansicht nun, das Kirchenjahr habe vor der Mitte des vierten Jahrhunderts den Ritus der Messe so beeinflusst, dass es den Inhalt der Orationen und Präfationen umgestaltete, muss ich widersprechen. Vor Papst Damasus besitzen wir keine Nachricht, der gemäss das alte Dankgebet, in welchem Gott für die Schöpfung, Vorsehung und Erlösung gedankt wurde, an den Festen der Heiligen zu einer Präfation umgestaltet worden wäre, in welcher man der betreffenden Heiligen gedachte, denn Hilarius von Poitiers spricht noch deutlich von dem alten Dankgebete. Da dieser im Jahre 368 gestorben ist, so steht fest, dass man in dem westlichen Frankreich damals noch nichts von einer reformirten Präfation wusste. Ebenso verhält es sich mit der Oratio pro fidelibus der apostolischen Liturgie und den Collecten der Fest- und Heiligenmesse. Aber nicht nur dieses, sondern, wie wir später aus dem Missale mixtum selbst den Beweis führen werden, die ursprüngliche spanische Messe hat das alte apostolische Dankgebet, wie die alte Oratio pro fidelibus, gehabt und darum stimmte sie nicht mit der späteren mozarabischen, sondern mit der altapostolischen Liturgie überein.

Ebenso wenig scheint es begründet, das Jahr 400 als Schlusstermin für die Heiligenmessen dieser Liturgie zu bezeichnen. Denn ohne Zweifel besassen die Spanier im vierten Jahrhundert, wie die Römer (Calendarium Bucherianum), einen eigenen Kalender, in welchem die Feste aufgezeichnet waren, welche sie damals der apostolischen Liturgie gemäss celebrirten, weil es noch keine eigenen Festmessen gab. Demselben entsprechend statteten sie später diese Feste mit eigenen Officien aus, weswegen die Heiligenfeste, welche in denselben gefeiert werden, einer früheren Zeit angehören, aber nicht auch die Messformulare. Dagegen könnte man einwenden, die Spanier haben die Reform des Spaniers Damasus bereits zu seinen Lebzeiten oder doch alsbald nach

[1]) Gams a. a. O. 209.
[2]) Gams a. a. O. 201.

seinem Tode (384) recipirt. Allein dann würden die betreffenden Messen die Oratio post nomina und ad pacem nicht an dieser Stelle (die letztere überhaupt nicht) besitzen. Auf die Entgegnung, Innocenz I. tadelt schon i. J. 416 dieses Abgehen von dem römischen Ritus, also war er damals vorhanden, ist zu antworten, allerdings in Gallien. Dass aber diese auffallende Aenderung des alten Ritus zu gleicher Zeit auch in Spanien eingeführt worden sei, ist jedenfalls viel unwahrscheinlicher, als die Annahme, dass sie sich von dort durch das narbonensische Gallien im fünften oder sechsten Jahrhundert nach Spanien verpflanzt habe. Von viel grösserem Gewicht ist die Notiz, welche Isidor über den Bischof Petrus von Lerida mittheilt. „Edidit, sagt er von ihm, diversis solemnitatibus congruentes orationes, et missas eleganti sensu et aperto sermone“ [1]). Offenbar bezeugen diese Worte die Beeinflussung der Officien durch das Kirchenjahr, worin die Reform der Messe hauptsächlich bestand. Mehr, als das Angegebene, weiss man jedoch über Petrus nicht, und da Isidor unmittelbar vor ihm über Ferrandus, Diacon von Carthago, der zwischen den Jahren 500—530 lebte, und unmittelbar nach ihm über Bischof Ithacius († um 390) und P. Siricius (384—393) schreibt, so kann Petrus dieser Locirung zufolge ebenso dem vierten, als dem sechsten Jahrhundert angehören. Dadurch verliert aber die von Isidor über ihn gemachte Angabe ihren Werth. Denn wenn Petrus in dem sechsten Jahrhundert lebte, darf das obige Citat nicht auf die Reform der spanischen Messe zu Ende des vierten Jahrhunderts bezogen werden.

Gams widerspricht jedoch durch die Annahme, einige Heiligenmessen des Missale mixtum seien im vierten Jahrhundert verfasst, seinen eigenen Worten: „Der Canon der altspanischen Messe sei unverändert geblieben“. Die Oration Post pridie wird nämlich nach dem Missale mixtum zwischen der Consecration und dem Vater unser recitirt, gehört also zweifellos dem Canon an. Sodann besitzen diese Oration alle Heiligen-Messen des genannten Missale, also auch die der hl. Faustus, Januarius u. s. w., deren Abfassung Gams auf Hosius von Corduba zurückführt. Demnach hätte der Canon schon in den Tagen dieses Bischofes durch Aufnahme einer Oration, die unbestreitbar dem Kirchenjahr Rechnung trägt, eine Aenderung erfahren; denn zweifellos besass die Liturgie der ersten Jahrhunderte keine eigenen Festmessen. Dass sodann die Oration Post pridie der spanischen Messe die Gebete der apostolischen Liturgie von der Consecration bis zum Vater unser ersetzt, sieht man daraus, dass sie den hauptsächlichsten Inhalt derselben aufnimmt. Selbst in den Heiligen-Messen ist dieses der Fall, wesswegen sie, trotz der

[1]) Isidori De viris illustribus n. 15. p. 146.

Beziehung auf das Fest, unverkennbar ihre Stelle vertreten. In der Messe des h. Fructuosus lautet diese Oration: „Omnipotens Deus, qui sanctis tuis Fructuoso episcopo, Agurio et Eulogio diachonibus tantam virtutum gloriam tribuisti .. tu hec oblata tibi libamina calore s. spiritus perflans, benedicenda assume horumque participatione fac nos charitate fervere, delictisque frigescere . .“ [1]). Mit Ausnahme der Anamnese, an deren Stelle gewöhnlich eine Erinnerung an den Heiligen tritt, wird die Oblation, Epiklese und Exomologese wenigstens durch das diese Gebete beherrschende Wort: „offerimus, sanctifica, indulgentia peccatorum“ berührt und angedeutet. Dasselbe geschieht in der gallischen Messe; in der römischen ist hingegen von einer Oratio post pridie nirgends die Rede. Sie behielt den alten apostolischen Canon bei, wie Papst Vigilius bemerkt. Wenn daher dieser Papst im Jahre 538 der Veränderungen gedenkt, welche diese Oration in dem Canon der spanischen Messe bewirkte, so ist hieraus zu schliessen, etwa zu Anfang des sechsten Jahrhunderts sei die Oratio post pridie in die spanische Messe aufgenommen und darum bis zu diesem Zeitraum der apostolische Canon in seiner alten Gestalt daselbst recitirt worden.

Von Rom kam die Liturgie nach Spanien, das ist eine durch P. Innocenz (416), P. Vigilius (538) und B. Isidor von Sevilla († 636) bezeugte Thatsache. Weil aber vor dem Ende des vierten Jahrhunderts die Messe im Orient und Occident in dem hauptsächsten Inhalte, wie in der Aufeinanderfolge der Gebete und der Riten, dieselbe oder die apostolische war, so kam diese apostolische Messe, deren vollständigstes und treuestes Bild die Liturgie in dem achten Buche der apostolischen Constitutionen bewahrt hat, mit dem Christenthum nach Spanien. Sie lag darum der reformirten spanischen Messe zu Grunde; und da die gothische, durch den Bischof Julianus von Toledo († 690) zum Abschluss gebracht, später keine grösseren Aenderungen, sondern blos neue Officien und den Namen mozarabische Messe erhielt, so liegt die apostolische Messe auch der in dem jetzigen Missale mixtum enthaltenen mozarabischen Liturgie zu Grunde. Weil sodann die Reform der Messe keine völlige Umgestaltung der alten Messe bewirkte, sondern über dem neuen Aufbau der alte Unterbau, besonders in den sonntäglichen Officien (wie wir hören werden) noch durchblickt, so lässt sich aus der reformirten (gothischen und mozarabischen) Messe auf die alte spanische zurückschliessen.

[1]) Missale mixtum p. 717; die jedenfalls alte Messe des hl. Martinus enthält Post pridie die Oratio: „Placeat tibi Domine quod offerimus et sanctifica quae tibi sanctificanda libamus, ut hoc die quo beatissimus presul Martinus gloriosus transmigrationis evocatus est obitu, donetur a te nobis omnibus indulgentia peccatorum. Amen.“ (ib. p. 904.)

Wie das auf dem Rücken des Gletschers aus den Alpen herausgetragene Gestein die Heimat desselben und die Orte, die er durchlaufen, verräth: so weisen die in dem Missale mixtum eingebetteten Findlinge nicht nur den Ort ihrer Abstammung nach, sondern gesammelt und zusammengefügt geben sie ein ziemlich vollständiges und deutliches Bild der apostolischen Liturgie, welche in den ersten vier Jahrhunderten in Spanien, wie in Rom, in Uebung war. Weil jedoch der Versuch, sie zu reconstruiren, nicht ohne nähere Begründung gemacht werden darf und von der Erklärung des Missale mixtum abhängt, folgt die versuchte Reconstruction am Schlusse.

Zuerst ist zu untersuchen, ob sich nicht aus der Geschichte Spaniens überhaupt ermitteln lasse, wann die Reform der Messe eintrat, denn dass eine solche stattfand, lehrt schon das Vorausgehende. Sodann ist dieselbe Frage, nebst der weiteren, in welcher Weise sie vor sich ging, vor dem Forum der spanischen Synoden zu erörtern und durch die Aussprüche spanischer Schriftsteller und Theologen zu erhärten. Schliesslich wird die Hauptquelle, das Missale mixtum, darüber befragt, welches die Beschaffenheit der altspanischen Liturgie einerseits war, und in welcher Weise sich andererseits die Reform vollzog, aus welcher die gothische und mozarabische Messe entstand.

§. 110.

Die hauptsächlichsten Ereignisse in Spanien während des fünften und sechsten Jahrhunderts.

Der Hintergrund, auf dem sich die liturgische Bewegung Spaniens abspielt, ist die profane Geschichte dieses Landes. Sie, die deshalb kurz skizzirt wird, empfiehlt die Annahme, die Reform der spanischen Liturgie habe nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts begonnen und mit dem Ende des siebenten der Hauptsache nach geruht.

Nachdem die Gothen im Jahre 378 den Kaiser Valens bei Adrianopel auf das Haupt geschlagen hatten, drangen sie in Griechenland ein. Theodosius der Grosse brachte sie zwar zum Stehen, unter seinem Sohne und Nachfolger Arcadius führte sie aber Alarich nach Rom, das sie i. J. 410 eroberten.

Athaulf, der Nachfolger Alarichs, wandte sich nach Gallien und gründete zwischen der Loire und Garonne das westgothische Reich mit der Hauptstadt Tolosa. Ausser den Gothen stürmten aber auch andere deutsche Stämme, Sueven, Vandalen, Alanen nach Gallien und Spanien[1]), wo sie sich festsetzten, bis der

[1]) Vandali, Alani et Suevi Hispanias occupantes, neces, vastationesque cruentis discursionibus faciunt, urbes incendunt, substantiam direptam

Gothenkönig Theodorich I. die Sueven nach Lusitanien und Galicien drängte, während die Vandalen nach Afrika übersetzten. Unter Theodorich und seinem Sohne und Nachfolger Theodorich II. verlegten die Gothen ihre Hauptmacht nach Spanien.

„Diese Deutschen waren grösstentheils Arianer, und die katholische Kirche hatte, sofern Theile von ihr durch sie erobert und besetzt wurden, gewaltig zu leiden. In Gallien, wo die Westgothen herrschten, und in Spanien, wo sie und die übrigen deutschen Stämme um sich griffen, wurden die katholischen Bischöfe, Priester und übrigen Cleriker verfolgt, oft getödtet. Die übrigen mussten die Flucht ergreifen. Die Kirchen wurden zerstört, die Gemeinden häufig auseinander getrieben, so dass wir die katholische Kirche in diesen Zeitläufen in der jammervollsten Lage antreffen“ [1]).

Theodorich's II. Nachfolger, Eurich (466—484), vergrösserte das Reich nach Osten und Westen. Um die verschiedenen Stämme und Völker zu vereinigen, begünstigte er ebenso den Arianismus, als er die Kirche auf Leben und Tod verfolgte. Er verbot die Ordination von Priestern, zerstörte Kirchen, und die nicht niedergerissenen wurden so wenig benutzt, dass Gras in ihnen wuchs, welches das Vieh abweidete [2]). Eurich's Sohn und Nachfolger Alarich II. erkannte das Verkehrte dieses Verfahrens und liess, von den Franken bedroht, von der Verfolgung ab. Es war jedoch zu spät; Chlodwig überzog ihn mit Krieg und in der Schlacht von Vouglé, in der Nähe von Poitiers, verlor Alarich i. J. 507 Krone und Leben.

Der Ostgothe Theodorich von Verona schützte Alarich's minderjährigen Sohn Amalrich, wodurch sich das wetsgothische Reich diesseits der Pyrenäen bis zu Theodorich's Tod (526) erhielt. Die katholische Kirche hatte während dieser fünfzehn Jahre (511—526) nicht nur Ruhe, sondern sie erholte sich und blühte. Unter der Regierung Amalrich's begann die Verfolgung der Katholiken auf's Neue. Als er selbst seine katholische Gemahlin Clotilde misshandelte, bekriegte und besiegte ihn der Bruder derselben, der Franke Childebert, in der Schlacht bei Narbonne (531). Von nun an war die Macht der westgothischen Könige in Gallien gebrochen und sie schlugen ihren Sitz in To-

---

exhauriunt, ita ut humanae carnes vi famis devorarentur a populis. Edebant filios suos matres, bestiae quoque morientium gladio, fame ac peste cadaveribus assuetae, etiam in vivorum efferebantur interitum, atque ita quatuor plagis per omnem Hispaniam saevientibus, divinae iracundiae per prophetas scripta olim praenunciato adimpletur. Isidori Hist. Gothorum n. 72. p. 130 (Opp. tom. VII). Cf. Orosii Hist. adv. paganos VII. 40. 41. (Vindob. 1882. p. 552).

[1]) Möhler, Kirchengesch. herausg. von Gams. II. 14.

[2]) Nach Sidonius Apollinaris bei Möhler a. a. O. 16.

ledo auf. Zudem traten an die Stelle der erblichen Könige gewählte. Theudas liess die Katholiken während seiner siebenzehnjährigen Regierung (531—548) gewähren [1]). Agila (549—554), von dem Gegenkönige Athanagild bedrängt, rief die Griechen zu Hilfe. Ihr Heer, von einem Feldherrn des Kaisers Justinian geführt, wurde von Athanagild geschlagen, Agila von den Gothen ermordet, und nun regierte Athanagild über die wieder vereinigten Gothen vierzehn Jahre (554—567). Sein Nachfolger Liuva (567—573) übergab seinem Bruder Leovigild ganz Spanien. Diese siebenzig Jahre sind für die katholische Kirche eine Zeit der Ruhe, denn die Kämpfe unter den verschiedenen Parteien lenkten die Aufmerksamkeit von ihr ab.

Leovigild, der nach dem Tode Liuva's das ganze Reich beherrschte (573—586), liess anfänglich die Katholiken unbehelligt. Seine zweite Frau, die Arianerin Goswinde, stachelte jedoch den König zur Verfolgung auf. „Nun sehen wir, sagt Möhler, alles, was bisher hart und unerträglich gewesen war, sich wiederholen. Abermals Ermordungen der Bischöfe, Verbannungen, dann Versuche, die Katholiken durch Bestechungen und andere Mittel zum Abfalle zu bringen" [2]). Von seinen beiden Söhnen aus erster Ehe, Hermenegild und Reccared, trat der erste bei Lebzeiten seines Vaters zur katholischen Kirche über. Die zwischen Vater und Sohn hierüber entstandenen Zerwürfnisse endigten mit der Hinrichtung Hermenegild's und verschärften die Verfolgung.

Leovigild hinterliess seinem zweiten Sohne Reccared ein mächtiges Reich. „Im zehnten Monat seiner Regierung sammelte er die arianischen Bischöfe um sich und überredete sie zum Eintritt in die katholische Kirche. Er selbst legte das katholische Glaubensbekenntniss ab, indem er das Sacrament der Firmung (wie früher Hermenegild) empfing" [3]). —

Dieser Skizze zufolge litt Spanien, vorzüglich aber die katholische Kirche dieses Landes, bis zum Ende des fünften Jahrhunderts schwere Verfolgungen und furchtbare Verwüstungen. Wenn es sich aber um die Existenz handelt, befasst man sich nicht mit Reformen auf dem Gebiete des Gottesdienstes; im Gegentheil man hält an der alten Ueberlieferung fest. Als darum zu Ende des vierten Jahrhunderts im Orient und in Rom

[1]) Post Amalaricum Theudis in Hispania creatur in regnum annis XVII mensibus V, qui dum esset haereticus, pacem tamen concessit ecclesiae. Isidori Historia Gothorum n. 41. p. 121.

[2]) Möhler a. a. O. 17. Denique arianae perfidiae favore repletus (sc. Leovigildus) in catholicos persecutione commota, plurimos episcoporum exilio relegavit, Ecclesiarum reditus et privilegia abstulit, multos quoque terroribus in arianam pestilentiam impulit, plerosque sine persecutione illectos auro rebusque decepit. Isidori Histor. Gothorum n. 50. p. 124.

[3]) Gams, Kirchengesch. von Spanien II. 1. S. 491.

die Reformbewegung auf liturgischem Gebiete entstand, dehnte sie sich alsbald auf Gallien (Burgund), aber nicht auf Spanien aus. Die zu Anfang des fünften Jahrhunderts an den Ufern der Rhone sich niederlassenden Burgundionen lebten nämlich friedlich mit den katholischen Eingeborenen und ein Theil derselben bekannte sich alsbald zum katholischen Glauben [1]). Ebenso war zu Ende des Jahrhunderts die Regierung Gundobald's eine den Katholiken günstige. Gefeierte Bischöfe, wie der h. Patiens von Lyon († um 491) und besonders Avitus von Vienne († 523) waren ebenso eifrig und sorgfältig um die Katholiken bekümmert, als sie auf Gundobald einen heilsamen Einfluss übten, so dass er heimlich, sein Sohn und Nachfolger Sigismund aber öffentlich das katholische Glaubensbekenntniss ablegten.

Diese Verhältnisse erklären es, warum die von Rom ausgehende liturgische Reform in Gallien bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts Nachahmung fand, während sich in Spanien nirgends eine Spur entdecken lässt; „die Kirche daselbst war in dieser Zeit gleichsam begraben unter den Trümmern der einstürzenden alten Staatsordnung“ [2]). Bessere Tage kamen für dieses Land mit dem Tode des Königs Eurich († 484). Das sechste Jahrhundert (vorzüglich die ersten zwei Decennien desselben) waren eine für die Katholiken verhältnissmässig ruhige Zeit. Damit war die Möglichkeit und Voraussetzung für gottesdienstliche Reformen gegeben. In der That gibt eine in Gerunda (in der Provinz Tarragona) gehaltene Synode im Jahre 517 Vorschriften über die Einheit des Cultus, Beweis genug, dass zu Anfang des sechsten oder Ende des fünften Jahrhunderts Aenderungen in der Feier des Gottesdienstes vorgenommen wurden.

§. 111.

Spanische Synoden im sechsten und siebenten Jahrhundert.

Dieselbe Annahme, die Reform der Liturgie habe nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts in Spanien begonnen, empfehlen auch die daselbst im sechsten und siebenten Jahrhundert gehaltenen Synoden. Zudem geben die von ihnen erlassenen Canones Andeutungen über die Beschaffenheit derselben.

Die älteste spanische Liturgie hatte unzweifelhaft eine andere Gestalt, als die der späteren Jahrhunderte, und es ist von Wichtigkeit, die Zeit kennen zu lernen, in welcher die Umwandlung

[1]) Vgl. Möhler a. a. O. 27.
[2]) Gams, K.-G. von Spanien II. 1. S. 397.

der altspanischen Messe in die s. g. mozarabische vor sich ging. Als sicher darf vorausgesetzt werden, dass dieses nicht auf einen Schlag und nicht in allen Theilen des Landes zumal geschah.

Die ersten Abweichungen von dem alten Ritus, die bekannt sind, fanden zu Anfang des sechsten Jahrhunderts statt. Der erste Canon der Synode von Gerunda (517) lautet: „De institutione Missarum, ut quomodo in metropolitana ecclesia fuerit[1]), ita in Dei nomine, in omni Tarraconensi provincia, tam ipsius Missae ordo, quam psallendi vel ministrandi consuetudo conservetur." Weil dieser Canon Einheit in der Messfeier und Uebereinstimmung mit der Metropolitankirche verlangt, fand um diese Zeit eine Verschiedenheit des Gottesdienstes selbst in den Diöcesen derselben Provinz statt. Diese Verschiedenheit setzt ein Abgehen von dem alten Ritus voraus, weswegen die Reform der Messe um diese Zeit im Werke war. Ob unter Ordo missae blos der Canon oder die ganze Messordnung zu verstehen ist, lässt sich schwer entscheiden. Doch verdient die letztere Annahme den Vorzug, weil die folgenden Worte auch den Verlauf des Breviergebetes umfassen. Abgesehen von der Feier der Bitt- und Fastentage nach der Pfingstwoche und zu Anfang des Monats November, schreibt die Synode ferner vor: „Ut omnibus diebus, post matutinas et vespertinas, oratio dominica a sacerdote proferatur" (can. 10); ein Canon, auf welchen wir bei der Erklärung der Canones des IV. toletanischen Concils zurückkommen.

Einen mit dem obigen übereinstimmenden Beschluss fassten die auf der Synode von Braga (563) versammelten Bischöfe der galicischen Provinz. Sie hielten es nämlich „für nothwendig und sehr nützlich, dass das, was bei uns durch eine verschiedene und ungeordnete Gewohnheit festgehalten wird, mit der Gnade Gottes durch ein unter uns vereinbartes, einmüthiges Officium celebrirt werde. Deswegen sollen alle Unterschiede, sie mögen gross oder klein scheinen, ‚ad unam formulam, praefixis rationabiliter capitulis' zurückgeführt werden. Um so mehr, als wir auch über die übrigen derartigen Gegenstände (‚ceteris quibusdam causis') eine Instruction des apostolischen Stuhles besitzen, welche auf eine Anfrage unseres ehemaligen Vorgängers, Profuturus, von der Cathedra des seligsten Petrus selbst erlassen wurde." Dem entsprechend verordnete die Synode: I. Placuit omnibus communi consensu, ut unus atque idem psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis teneatur, et non diversae ac privatae, neque monasteriorum consuetudines cum ecclesiastica regula sint permissae. II. Item placuit, ut per solemnium dierum

[1]) Das Perfect ‚fuerit' lässt vermuthen, dass auch die Metropolitankirche von der alten Uebung abgegangen war.

vigilias vel missas, omnes easdem et non diversas lectiones in ecclesia legant. III. Item placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent, dicentes: Dominus vobiscum, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo, sicut et ab apostolis traditum omnis retinet Oriens, et non sicut Priscilliana pravitas permutavit. IV. Item placuit, ut eodem ordine missae celebrentur ab omnibus, quem Profuturus quondam hujus metropolitanae ecclesiae episcopus ab ipsa apostolicae sedis auctoritate suscepit scriptum.

Papst Vigilius schrieb i. J. 538 an Profuturus. Vor diesem Jahre war darum der römische Ritus in Braga nicht in Uebung, denn sonst würde ihm Vigilius den Messordo, unter welchem der des Gelasianischen Sacramentars zu verstehen ist, nicht gesendet haben. Zweitens, wenn die Provinz Galicien ihre ursprüngliche Liturgie bereits reformirt gehabt hätte, würde Profuturus in Rom nicht angefragt und Rath geholt haben. In der genannten Zeit reformirten sie also die alte Messe und zwar jeder Bischof auf eigene Faust, wodurch eine solche Verschiedenheit in den Ritus kam, dass es den Bischöfen der Provinz nothwendig schien, die Gleichförmigkeit desselben zu vereinbaren. Die alte Messe war aber die bis Ende des vierten Jahrhunderts in der ganzen katholischen Kirche gebräuchliche, denn nichts berechtigt zu der Annahme, die Spanier hätten einen eigenthümlichen Ritus in jener Zeit besessen, da Isidor von Sevilla vielmehr das Gegentheil bezeugt. Auf die Beschaffenheit der Reform lässt sich aus dem Briefe des Papstes schliessen Vigilius schreibt nämlich: „Ordinem precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum, sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero Paschalis aut Ascensionis Domini, vel Pentecostes et Epiphaniae sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus. Cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus super adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut charitas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectimus, paschalis diei preces similiter adjecimus“ [1]).

Offenbar bezog sich demzufolge die Anfrage des Profuturus auf die Verschiedenheit der Messformulare, deren man sich in Galicien an verschiedenen Festen bediente; denn Vigilius antwortet ihm, in Rom gebrauche man Jahr aus Jahr ein denselben Messordo. Unter diesem Worte wird zunächst der römische Canon zu verstehen sein, dessen Orationen ‚Communicantes‘ und

[1]) Migne, PL 84. 832. n. 5.

‚Hanc igitur oblationem' an Ostern und Pfingsten (die Oration ‚Communicantes' auch an Himmelfahrt und Epiphanie) jetzt noch Zusätze besitzen. Weil jedoch der Brief des Papstes zugleich die Worte enthält: ‚Sanctorumque Dei festivitas', und weder das Leonianische noch das Gelasianische Sacramentar auf die Heiligenfeste bezügliche Zusätze enthalten, wohl aber die Collecte, Secreta, Präfation und Postcommunion, so wird man annehmen müssen, dass die Preces paschalis diei auch die genannten Gebete, der Textus canonicae precis hingegen den Canon allein umfasse. Denn die Uebersendung des Osterformulars mit der Bemerkung, Profuturus könne daraus ersehen, an welchen Orten solche auf die Feste bezüglichen Gebete beigefügt werden, zeigt, dass dieses mehrere, an verschiedenen Orten aufgenommene Gebete waren. Vigilius sandte darum dem Bischofe von Braga den römischen Messcanon und ausserdem die Ostermesse, welche alle übrigen in dem Gelasianischen Sacramentar stehenden Gebete (Collecte, Secreta, Präfation etc.) enthielt. Ferner richtete sich der päpstliche Brief gegen die Beeinflussung und die den Festen entsprechende Aenderung der Gebete des Canons.

Demnach hat Profuturus in seiner Anfrage diese Puncte zur Sprache gebracht, und die Reform der galicischen Liturgie gestattete den Festen einen weitgehenden Einfluss auf die Gestaltung der Messgebete, selbst die des Canons. Weil sodann diese Aenderung dem Profuturus solche Bedenken verursachte, dass er sich deshalb in Rom Rath holte, war die Messfeier der galicischen Provinz, und (fügen wir ohne Bedenken bei) die von Spanien, vor dem sechsten Jahrhunderte eine solche, die durch die Festzeiten keine Veränderung erfuhr. Damit ist ebenso das Wesen des alten, als des reformirten spanischen Messritus gekennzeichnet, wie die Zeit der Reform markirt. In einer Nachahmung des orientalischen Ritus bestand diese Reform nicht, denn die griechische und morgenländische Liturgie hat dem Kirchenjahr bis auf den heutigen Tag keinen Einfluss eingeräumt. In der abendländischen Kirche geschah dieses hingegen, wie das Leonianische und Gelasianische Sacramentar beweisen. Die gallische Messe hatte bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts (Mone'sche Messen) selbst die Gebete des Canons verschieden gestaltet. Der gallische Ritus verdrängte also zu Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts den altspanischen. Die spanischen Bischöfe ahmten jedoch blos das allgemeinste des gallischen Ritus nach, das heisst, sie machten mit Beiziehung des Kirchenjahres aus der einen alten spanischen Messe mehrere und verschiedene. Da sie hierbei nach eigenem Gutdünken verfuhren, so verursachte das eine Verschiedenheit, deren Beseitigung ihnen „nothwendig und nützlich" schien. Sie schrieben deshalb

eine Formel des Canons vor, dessen verschiedenen Gebeten entsprechende Ueberschriften beigegeben wurden (so erkläre ich die Worte: „unam formulam praefixis rationabiliter capitulis“, woraus man sieht, wie die Aufschriften: ‚Oratio post nomina‘, ‚Inlatio‘, ‚Post sanctus‘, ‚Post pridie‘, ‚Ante orationem dominicam‘, ‚Benedictio‘, ‚Communio‘ in das spanische Missale kamen), die grossentheils der gallischen Liturgie entlehnt waren; denn die Aufschrift ‚Post pridie‘ verräth ihren fremden Ursprung deutlich dadurch, dass sie für die spanische Messe nicht passt. (Vgl. §. 121)[1]). Die übrigen, nicht zum Canon gehörenden Messgebete blieben hingegen dem Einflusse des Kirchenjahres offen, da dasselbe in dem gallischen Missale, wie in dem Gelasianischen Sacramentar, unbeanstandet Eingang gefunden hatte. Weil sich aber dieser Einfluss in verschiedenen Diöcesen und Kirchen auf verschiedene Weise äusserte, liess die Einheit und Reinheit des Gottesdienstes noch viel zu wünschen übrig. Deshalb verordnete das i. J. 572 zu Braga versammelte 3. (2.) Concil, die Bischöfe sollen bei der Visitation der Diöcesen die Art und Weise der Taufe, Messfeier und Officien untersuchen (can. 1).

Leovigild entriss den Griechen die bedeutendsten Städte, die sie noch inne hatten, unterwarf die Cantabrer und Sueven (in Galicien) und hinterliess seinem Sohne Reccared ein ganz Spanien umfassendes mächtiges Reich. Jetzt waren nicht nur Provinzialsynoden, sondern auch Nationalconcilien möglich. Ein solches wurde i. J. 589 gehalten. Es ist die dritte Synode von Toledo, welche den für die Liturgie wichtigen Beschluss fasste, es soll in der Messe vor dem Vater unser das Constantinopolitanische Symbolum mit heller Stimme gesungen werden. Die betreffenden Worte lauten: „Pro reverentia sanctissimae fidei et propter corroborandas hominum invalidas mentes, consultu piissimi et gloriosissimi domini . . Reccaredi regis, sancta constituit synodus, ut per omnes ecclesias Hispaniae vel Gallaeciae, secundum formam Orientalium ecclesiarum, concilii Constantinopolitani, hoc est centum quinquaginta episcoporum, symbolum fidei recitetur; ut priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant“.

Wenn man bedenkt, dass Reccared kaum vier Jahre vorher zur katholischen Kirche übergetreten war, und mit ihm der

---

[1]) Ueber die Verlesung der Diptychen und das Gebet der Fürbitten vor der Präfation und über die Zeit der Ertheilung des Friedenskusses erinnert Vigilius nichts. Hatte Profuturus darüber nicht angefragt, weil ihm diese Aenderung nicht erheblich schien? oder war sie damals noch nicht vor sich gegangen?

grösste Theil der Gothen, so wird es Niemanden befremden, dass die Recitation des Symbolums auf den Antrag des Königs in die Messe aufgenommen wurde, um den noch schwachen Sinn der Convertiten zu stärken und ein offenkundiges Zeugniss für den wahren Glauben abzulegen. Uebrigens wollen wir die Annahme des Pinius, die Synode habe blos das „voce clara a populo decantetur" eingeführt, denn die Recitation vom Priester allein sei schon vorher vorhanden gewesen, nicht geradezu bestreiten. Pinius begründet seine Annahme nicht, sie kann aber vielleicht durch die Stellung, die der Recitation des Symbolums vor dem Gebete des Vater unser angewiesen wird, gestützt werden (Vgl. §. 122). Das in den letzten Worten des obigen Decretes angegebene Motiv für diese Placirung begründet nämlich nicht so fast die Einführung eines neuen Ritus, als es die Existenz eines bereits vorhandenen erklärt.

Von noch grösserer Bedeutung für die Liturgie war die vierte Synode von Toledo (633), die als Nationalconcil die Einheit des Psalmengesanges und der Messfeier nicht nur für eine Kirchenprovinz, sondern für ganz Spanien und (das narbonensische) Gallien vorschrieb. Da zweifellos (der Beschluss des Concils selbst bestätigt es) zu dieser Zeit in den verschiedenen Diöcesen oder wenigstens Kirchenprovinzen ein verschiedener Ritus bestand, war es die erste Aufgabe der Synode, den Ritus einer Diöcese oder Provinz als den für ganz Spanien normalen, wenn auch vielleicht mit einigen Aenderungen, zu bezeichnen. Die Annahme wird nicht irrig sein, dieser Ritus sei der der Kirche von Toledo gewesen; denn Toledo war die Hauptstadt des Reiches und der Sitz der gothischen Könige [1]).

Wenn aber die Synode dieselbe Messfeier für ganz Spanien anordnete, so fragt es sich ferner, ob dieses Decret durchgeführt wurde. Gams bemerkt hierüber: „Die Verordnung des Can. 2 ist möglichst milde gehalten; von einer Drohung mit Strafen ist keine Rede. Es mag daher mit Recht bezweifelt werden, ob die Bischöfe von Galicien, wenn bei ihnen die römische Liturgie eingeführt war, dieselbe wirklich beseitigten . . Wünschenswerth war die Anbequemung der Galicier an die Uebung der anderen Provinzen, aber nothwendig war sie nicht und sie konnte nicht erzwungen werden . . Als später im elften Jahrhundert die römische Liturgie in Spanien eingeführt wurde, ist wohl von Kämpfen und Schwierigkeiten in Castilien, nicht aber in Galicien die Rede" [2]). Einen weiteren Beitrag für diese An-

[1]) Vgl. Rösler, Der Dichter Prudentius Cl. 185.
[2]) Gams, K.-G. von Spanien. II. 2. S. 92.

nahme liefert die i. J. 675 gehaltene elfte toletanische Provinzialsynode, die auf's neue einschärfte, Vesper, Matutin und Messe müssen wie in der Metropole gefeiert werden. Blos den Klöstern konnte der Bischof eigene Officien erlauben [1]). Dieser Canon wäre nicht erlassen worden, wenn die Suffraganbischöfe dem Decrete der vierten Synode nachgekommen wären. Wenn es aber nicht einmal die Bischöfe derselben Provinz beobachteten, so wird man daraus auf die Kirchen der übrigen Provinzen schliessen können. Die Ansicht, als ob durch die vierte Synode die Gleichförmigkeit der Messfeier in ganz Spanien durchgeführt worden sei, ist darum dahin zu berichtigen, die Synode habe zwar den Anstoss dazu gegeben, die Realisirung des Decretes aber sei erst nach längerer Zeit erfolgt. Weil ferner sogar in den einzelnen Diöcesen ein verschiedener Messritus herrschte, so können diese Riten nicht mehr in dem überall (in Spanien, wie in anderen Ländern) altüblichen apostolischen Messritus bestanden haben; und weil diese von ihm abweichenden Riten im Jahre 633 so fest wurzelten, dass man an ihnen trotz des Beschlusses der vierten Synode festhielt, so müssen sie schon geraume Zeit vor dem genannten Jahre entstanden sein. Die Reform der spanischen Messe begann demnach im sechsten Jahrhundert und wurde von der Mitte des siebenten an in allen oder wenigstens in den meisten Diöcesen in derselben Weise recipirt.

Ueber die Beschaffenheit dieser Messe geben die Canones 10—18 einigen Aufschluss. Der 10. Canon lautet: „Nonnulli sacerdotes per Hispanias reperiuntur, qui dominicam orationem . . non quotidie, sed tantum die dominica dicunt.“ Sofort begründet derselbe die Nothwendigkeit der täglichen Recitation des Vater unser durch den Befehl Christi, die Ermahnungen des Cyprian [2]), Hilarius und Augustinus, und schliesst mit den Worten: „Quotidie hanc orationem effundere in conspectu Dei debemus. Quisquis ergo sacerdotum, vel subjacentium clericorum, hanc orationem dominicam quotidie, aut in publico, aut in privato officio praeterierit, propter superbiam judicatus, ordinis sui honore multatur.“ Zweifellos bezieht sich dieser Canon auf das Gebet des Vater unser im Officium überhaupt, denn er ahndet die Unter-

[1]) Abbatibus sane indultis officiis, quae juxta voluntatem sui episcopi regulariter illis implenda sunt, caetera officia publica, id est vesperam, matutinum sive missam aliter quam in ecclesia principali celebrare non liceat. (can. 3.)

[2]) Sanctus quippe Cyprianus dicit: „Itaque in oratione dominica panem nostrum, id est, Christum dari nobis quotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus, a sanctificatione et corpore ejus non recedamus.“ Das Capitel, dessen Schlusssatz dieses Citat bildet (Cypr. de orat. dom. cap. 18. Lipsiae 1838 p. 168), beweist evident, dass Cyprian von dem Gebet des Herrn in der Feier der Eucharistie redet.

lassung desselben nicht nur an Priestern, sondern auch an Clerikern. Dass man aber an die Recitation desselben unter der Messe nicht denken dürfe, wie Thomassin [1]) meint, das scheint zu weit gegangen zu sein. Der so allgemein gehaltene Canon schliesst nämlich die Recitation in der Messe nicht aus, sondern ein. Sodann bezieht sich das in dem Canon zur Begründung angegebene Citat aus Cyprian unzweideutig auf die Recitation des Vater unser in der Messe. Endlich war das Auslassen des Gebetes des Herrn in der alten, apostolischen Messfeier weder im Orient, noch im Occident so unerhört, dass man aus diesem Grunde sagen dürfte, die betreffenden Worte des Canons können sich auf die Messfeier gar nicht beziehen. Hieronymus wirft den aus dem Abendlande nach Palästina gekommenen Pelagianern vor, dass sie das Vater unser in der Messe nicht beten, und Augustinus bemerkt, dass beinahe alle Kirchen (fere omnis ecclesia) den Messcanon mit dem Vater unser schliessen [2]). Es ist darum sehr wohl möglich, dass selbst das Gebet des Herrn in einigen spanischen Kirchen nicht täglich verrichtet wurde. Das Decret der Synode machte hierin eine Aenderung.

Die folgenden Canones 11—17 beschäftigen sich mit der Katechumenenmesse und blos der 18. betrifft die Messe der Gläubigen. Die reformirte Liturgie unterschied sich nämlich von der alten am auffallendsten in diesem ersten Theile, darum sind verschiedene und mehrfache Aenderungsversuche bezüglich desselben erklärlich. Die Reform der Gläubigenmesse scheint sich zur Zeit des 4. Concils bereits vollzogen zu haben, wenigstens was die Zahl und Aufeinanderfolge der Orationen betrifft. Dem conform setzt dasselbe in dem 18. Canon blos die Reihenfolge der dem Messcanon folgenden Gebete und Riten, des Vater unser, der Mischung, Benediction und Communion fest, wovon später gehandelt wird.

Die wörtliche Uebereinstimmung der im Messcanon befindlichen Gebete konnte die Synode blos dadurch bewirken, dass sie Ein Missale approbirte, vorausgesetzt, dass sie eine solche Uebereinstimmung bezweckte. Trotz des zweiten Canons scheint das zweifelhaft. Denn der 13. Canon, der von den Hymnen handelt und polemisch gegen den 12. Canon von Braga (563) auch solche Hymnen in dem Gottesdienste zulässt, die nicht in der Schrift stehen, sondern von Menschen (Hilarius, Ambrosius) verfasst wurden, schliesst mit dem Satze: „Componuntur hymni, sicut componuntur missae, sive preces, vel orationes, sive commendationes, seu manus impositiones; ex quibus si nulla dicantur in ecclesia, vacant officia omnia ecclesiastica.“

---

[1]) Vetus et nova discipl. II. 76. n. 8.

[2]) Vgl. S. 199. §. 52.

Zunächst beziehen sich diese Worte allerdings auf die Vergangenheit und sagen, wie man sich der von Hilarius u. s. w. verfassten Hymnen in dem Officium bedienen darf, so auch der von Menschen gemachten Messgebete. Die Synode verallgemeinert aber diesen Satz dahin, man dürfe überhaupt Hymnen und Messgebete gebrauchen, die Menschen verfassen, und das erstreckt sich auch auf die Gegenwart. Daraus darf man schliessen, die Synode will, dass die bereits vorhandenen Messen in dem ganzen Reiche gleichmässig celebrirt werden, zugleich lässt sie aber für die Einführung neuer Officien Raum. Ferner erklärt sie, die damals in Spanien verrichteten Messgebete seien wenigstens theilweise ein Product späterer menschlicher Thätigkeit und nicht blos ein Erbe der Apostel gewesen. Weil endlich die Väter des Concils sicher und genau wissen, Menschen haben diese Gebete formulirt, kann die Zeit, in der dieses vielfach geschah, dem Jahre 633 nicht allzu ferne gelegen sein. Kurz, die Abfassung von Messgebeten, oder die Reform der Liturgie, fällt ihr gemäss hauptsächlich in das 6. Jahrhundert. Zu Anfang desselben bezeugt die Synode von Gerunda ein Abgehen von dem alten Ritus, das laut dem an Profuturus gerichteten Briefe in der Umgestaltung der Messgebete nach dem Kirchenjahre bestand. Zu Ende dieses Jahrhunderts wurde das Symbolum in die Messe aufgenommen und fünfzig Jahre darauf die grossentheils fertige gothische Messe für ganz Spanien vorgeschrieben, obwohl immer noch neue Officien ausgearbeitet und in das Missale oder Sacramentarium aufgenommen werden konnten.

§. 112.

Die angeblichen Verfasser der reformirten spanischen Messe.

Manche Gelehrte glauben, die vierte Synode von Toledo habe die Messe reformirt, und da auf ihr Isidor von Sevilla thätig war, falle das Hauptverdienst bei ihrer Abfassung diesem Heiligen und seinem älteren Bruder Leander von Sevilla zu.

Beide Brüder wurden in der Provinz Carthagena geboren. Leander, vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl zu Sevilla Mönch und bei der Conversion des Prinzen Hermenegild thätig, starb um das Jahr 600. Sein Bruder Isidor folgte ihm bald auf derselben Cathedra, denn im Jahre 619 präsidirte er einer Synode von Sevilla. Er starb 636. Zweifellos betheiligten sich beide berühmten Bischöfe an der Reform der spanischen Messe. Isidor bemerkt über seinen Bruder Leander: „Siquidem et in ecclesiasticis officiis idem non parvo laboravit studio: in toto enim psalterio duplici editione orationes conscripsit, in

sacrificio quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit“ [1]). Unter ‚Psalterium‘ wird das Officium des Breviergebetes zu verstehen sein [2]), unter ‚Sacrificium‘ versteht Isidor sicher das eucharistische Opfer. Wie weit und in welcher Richtung er bei der Reform der Messe thätig war, ist unbekannt. Auf keinen Fall hat er eine neue Liturgie geschaffen, sondern er trug nur dazu bei, die alte (apostolische) spanische Messe den neuen, durch das Eindringen der gallischen Liturgie verursachten Verhältnissen anzupassen [3]). Dass er auch, wie Le Brun ferner meint, den griechischen Ritus berücksichtigt habe, geht aus der jetzt noch vorhandenen mozarabischen Messe nirgends hervor.

Den hl. Isidor hält Baronius für den Auctor der mozarabischen Messe. Bona hat jedoch grosse Bedenken, diesem beizustimmen. Denn erstens, sagt er, enthalte die Messe auf das Fest des hl. Martinus die Worte: „Hunc virum, quem aetatis nostrae tempora protulerunt, jubeas auxilium nostris ferre temporibus“. Martinus sei aber im Jahre 402 gestorben und einer der ersten Confessoren, die nach ihrem Tode durch öffentlichen Cult geehrt wurden. Wenn sodann Isidor der Auctor dieses Officiums war, warum haben weder Braulio von Saragossa, noch Ildefons von Toledo, heilige und dem Isidor befreundete Männer, eines so wichtigen Werkes gedacht? Dazu kommt, dass die vierte Synode von Toledo einige Riten dieses Officiums als schon vorhanden erwähnt, und dass die 44 Jahre vor dem genannten toletanischen Concil gehaltene dritte Synode das Symbolum vor dem Vater unser zu recitiren befiehlt; ein der mozarabischen Messe eigenthümlicher Gebrauch. Auch Isidor bezeuge, dass sein Bruder und Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle sich um die kirchlichen Officien bemüht habe; und Johannes Mariana glaube, selbst Leander habe den mozarabischen Ritus bereits vorgefunden. Ist dem aber so, schliesst Bona, so halte ich dafür, dass dieses Officium älter ist, als die dritte toletanische Synode, und dass es bereits im fünften Jahrhundert im Gebrauch war [4]).

Dieser Argumentation stimme ich bei, nur möchte ich die letzten Worte durch: „zu Ende des fünften Jahrhunderts“ näher begrenzen. Da nämlich die politische und kirchliche Lage des Landes vor diesem Zeitraum einer Reform des Gottesdienstes

[1]) Isidori De viris illustribus n. 58. p. 161.

[2]) Die Worte ‚duplici editione‘ sind schwer verständlich. Arevalus deutet sie auf die doppelte Ausgabe des Psalteriums nach der Uebersetzung der Itala und der des Hieronymus. Isidori opera II. 87. n. 20. p. 95. Allein die von Leander beigefügten Gebete waren von den Varianten der Uebersetzung nicht abhängig, deswegen wird er sich der betreffenden Arbeit, vielleicht im Interesse zweier Kirchen, zweimal unterzogen haben.

[3]) Le Brun, Explication de la messe. II. diss. V. p. 242.

[4]) Bona, Rerum liturgicarum I. 11. n. 1. p. 364.

entgegen steht, da die im sechsten Jahrhundert versammelten spanischen Synoden eine vor dem Ende des fünften Jahrhunderts vorgenommene Reform nicht fordern, halten wir diese Zeit für den Anfang der Reform. Denn was das Citat aus der Messe des hl. Martinus betrifft, so hat schon Mabillon bemerkt, die betreffenden Worte seien entweder einem älteren Messformulare entlehnt, oder sie können auch von einem mehr, als ein Jahrhundert umfassenden Zeitraume verstanden werden[1]). Auf das Letztere ist weniger Gewicht zu legen, weil die Annahme den Vorzug verdient, diese Messe sei der gallischen Liturgie entlehnt, die allerdings im fünften Jahrhundert entstand.

Mehr Aufschluss erhält man über die damalige Messfeier aus den Schriften des hl. Isidor. Das erste Buch ‚De officiis' beginnt er mit den Capiteln: ‚De ecclesia c. 1., de templis c. 2., de choris c. 3., de canticis c. 4., de psalmis c. 5., de hymnis c. 6., de antiphonis c. 7., de precibus c. 8., de responsoriis c. 9., de lectionibus c. 10., de libris testamentorum c. 11., de scriptoribus sacrorum librorum c. 12., de laudibus c. 13., de offertoribus c. 14., de missa et orationibus c. 15.' Abgesehen von c. 1, 2, 3, 11, 12 gibt Isidor in den ersten 14 Capiteln den Inhalt und Verlauf der Catechumenenmesse[2]) an. Sie begann mit dem Introitus (‚de canticis, psalmis'), welchem der Lobgesang der drei Jünglinge (‚de hymnis') folgte. Weil die Hymnen zum Theil von zwei Chören gesungen wurden, reiht der Heilige an die Hymnen die Antiphonen an. Den Hymnen folgt nämlich in der mozarabischen Messe ein Gebet (‚de precibus') und diesem die Worte des Priesters: „Durch deine Erbarmung u. s. w. Volk: Amen. Priester: der Herr sei mit euch. Volk: Und mit deinem Geiste." Diese Worte konnte Isidor auch Responsorium nennen, denn er definirt es an dem angegebenen Orte (c. 9) als einen Wechselgesang, quod, uno canente, chorus consonando respondeat. Uebrigens schliesst die Erwähnung der Responsorien vor den Lectionen einen Wechselgesang zwischen den Lectionen nicht aus, weil jedenfalls mehrere recitirt wurden. Ueber die Lectionen (c. 10), welche sich in der Messe an die Worte: ‚durch deine Erbarmung' u. s. w. anschliessen, bemerkt der Heilige, der Diacon habe vor ihrer Lesung mit klarer Stimme zum Stillschweigen ermahnt (c. 10. n. 3). Die Lectionen selbst waren den Schriften des A. und N. Bundes entlehnt (c. 11. n. 1) und schlossen mit den Laudes (c. 13) oder dem Alleluja, ‚hoc est laus Dei'. „Nach der Ankündigung des Reiches der Himmel, welches in diesem Leben der Welt durch die beiden Testamente verkündigt wird,

[1]) Mabill. de liturg. gall. l. 14. n. 10. p. 31.

[2]) Sicher ist die Beziehung dieser Capitel auf die Catechumenenmesse allerdings nicht, aber wahrscheinlich.

soll nämlich unser künftiges Thun nur in dem Lobe Gottes bestehen" (c. 13. n. 4).

Nach Vollendung der Lesung wurden die Opfergaben dargebracht und dabei ‚Offertoria in sacrificiorum honore' gesungen. ‚Simul corde et ore laudes Domino declamantes, jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cuius sanguine salvatus est mundus' (c. 14). Dieses Offertorium entspricht der Antiphon gleichen Namens in dem römischen Missale. Aus dem Schweigen Isidor's über andere Gebete, die bei der Opferung in der mozarabischen Messe verrichtet werden, kann man folgern, dass sie zu seiner Zeit noch nicht vorhanden waren. Nach der letzten Lesung wurden also zur Zeit Isidor's die Gaben auf den Altar gebracht, die Antiphon ‚Offertorium' recitirt und sodann die ‚Missa fidelium' begonnen. Von Gebeten über Catechumenen, Büsser, Energumenen ist nirgends die Rede und die Umwandlung der Catechumenenmesse nach dem Obigen zur Zeit Isidor's vollzogen.

Ueber die Messe der Gläubigen bemerkt er: ‚Ordo autem missae et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primo a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis' (c. 15. n. 1). Was hier dem Apostelfürsten allein zugeschrieben wird, bezieht sich auf die Apostel überhaupt. Es ist die apostolische Messe, welche der ganze Erdkreis celebrirte. Bis auf die Tage Isidor's geschah dieses jedoch nicht ‚uno eodemque modo', denn Papst Innocenz I., wie P. Vigilius, machen auf nicht unbedeutende Unterschiede in dem Modus der Celebration in Rom und in Gallien, wie in Spanien, aufmerksam. Die genannten Worte dürfen darum nicht gar zu sehr premirt werden, obwohl in der Hauptsache Uebereinstimmung herrschte. Wenn sodann Isidor sieben Orationen namhaft macht, durch welche das Opfer consecrirt werde, und wenn er sie „auf apostolische Belehrung" zurückführt [1]), so ist nicht bekannt, woher er diese Zahl hat, denn die Kirchenväter gedenken derselben, meines Wissens, nicht. Von Isidor rührt sie auch nicht her, denn er sagt: „Cujus numeri ratio instituta videtur." Sie entstand daher wohl im sechsten oder höchstens im fünften Jahrhundert. Der Beweis dafür liegt ebenso darin, dass der Heilige eine eigene ‚Oratio ad pacem' kennt, welche den ersten vier Jahrhunderten unbekannt ist, als in der Aufeinanderfolge der Orationen. Die Ordnung, der gemäss die Fürbitten-

[1]) Hae sunt autem septem sacrificii orationes commendatae evangelica apostolicaque doctrina, cujus numeri ratio instituta videtur vel propter septenariam sanctae ecclesiae universitatem, vel propter septiformem gratiae Spiritum, cujus dono ea, quae inferuntur, sanctificantur (l. c. n. 5. p. 381).

gebete (mit der Verlesung der Diptychen) für die Lebenden und Verstorbenen als dritte Oration dem Friedenskusse mit der ‚Oratio ad pacem' als der vierten Oration vorangingen, ist nämlich dem ganzen Alterthum im Orient, wie Occident unbekannt und taucht erstmals im fünften Jahrhundert in der gallischen Liturgie auf. Isidor beschreibt also nicht den Ordo der alten apostolischen, sondern den der reformirten spanischen Messe, der aber jenem, mit Ausnahme von Oration 3 und 4, gleicht.

In unmittelbarem Anschluss an das in die Note (S. 393) aufgenommene Citat fährt Isidor fort: „Prima earundem oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum. Secunda invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum." In der apostolischen Liturgie sprach der Diacon das erste, der Bischof das zweite Gebet, und beide zusammen bildeten die ‚oratio pro fidelibus'. Die gallische, wie die mozarabische Liturgie kennen beide Orationen, aber so nach dem Kirchenjahr umgestaltet, dass der Inhalt des ursprünglichen Gebetes für die Gläubigen nur mehr theilweise zur Erscheinung kommt. Weil Isidor, ohne des Kirchenjahres zu gedenken, den Inhalt derselben so allgemein angibt, scheint darin ein Indicium zu liegen, dass zu seiner Zeit die Umgestaltung derselben sich noch nicht vollständig vollzogen hatte.

„Tertia autem", fährt Isidor fort, „effunditur pro offerentibus, sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur." Es sind dieses die Fürbittengebete für die Lebenden und Verstorbenen, deren Placirung vor der Präfation demnach zu seiner Zeit vorhanden war. Dasselbe gilt von der ‚Oratio ad pacem' von der Isidor sagt: „Quarta post haec infertur pro osculo pacis, ut charitate reconciliati omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cujusquam Christi indivisibile corpus.

Quinta deinde infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque caelestium universitas provocatur et Osanna in excelsis cantatur, quod salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae offertur, sanctificata per spiritum sanctum Christi corpori ac sanguini conformetur. Harum ultima est oratio: ‚Pater noster'" (l. c. p. 381). Die fünfte und sechste Oration bildete das alte Dankgebet, und Isidor's Charakterisirung derselben weist darauf hin, dass dasselbe nicht vor, sondern höchstens zu seiner Zeit die Gestalt der mozarabischen Liturgie annahm. Wenn der Heilige nämlich sagt, „in der Illation werde die Gesammtheit der irdischen Creaturen und himmlischen Kräfte zum Lobe Gottes aufgefordert", so kennzeichnen diese Worte deutlich und klar den Inhalt der alten Präfation,

welche die universitas terrestrium creaturarum zum Lobe Gottes aufrief. Auf die Präfation der mozarabischen oder reformirten Messe passen sie hingegen weniger, denn ihr Inhalt beschäftigt sich mit dem Leben des Heiligen oder dem Geheimnisse, das in der Festmesse gefeiert wurde.

Der Consecration, die Isidor (weil sie kein Gebet ist) nicht erwähnt[1]), folgten in dem apostolischen Dankgebete vier Orationen, die Anamnese, Oblation, Epiklese und Exomologese. Die reformirte Liturgie der gallischen, wie spanischen Messe hat sie meistens abgekürzt und in eine Oration zusammengezogen. Als solche kennt sie auch Isidor, deshalb war diese Aenderung in seinen Tagen bereits vor sich gegangen; denn die Mehrzahl der Orationen blickt durch seine Worte noch durch. Er sagt nicht nur, in derselben werde das Opfer Gott dargebracht (Opfergebet[2]), welches der heilige Geist heilige (Epiklese), sondern er bemerkt noch dazu: „harum ultima est oratio (dominica)." Das ‚harum' bezieht sich zunächst auf das vorhergehende ‚sexta oratio' und zeigt damit, dass sie eine Zusammenfassung mehrerer Orationen war, obwohl dadurch seine Deutung auf die sechs genannten Gebete nicht ausgeschlossen wird.

In dem folgenden Cap. 16 handelt der Heilige ‚De symbolo nicaeno'. „Omnes enim errores impietatum perfidiaeque blasphemias calcat, et ob hoc in universis ecclesiis pari confessione a populo proclamatur." Er bemerkt jedoch nicht, dass es von allen Kirchen in der Messe vom Volke proclamirt werde. In Spanien kam es durch die dritte toletanische Synode allgemein in dieselbe. Aus diesem Grunde und weil er von der hergebrachten Siebenzahl der Gebete nicht abgehen wollte, gedenkt er desselben nachträglich. Das Letztere mag auch die Ursache sein, warum er in Cap. 17 ‚de benedictionibus' handelt, das heisst von der Segnung, die der Priester dem Volke nach dem Vater unser in der Messe ertheilte.

Cap. 18 ‚De sacrificio' enthält hauptsächlich Vorschriften über den Empfang der Communion. „Ab universa ecclesia

[1]) In dem Capitel: De sacrificio (c. 18) gedenkt er ihrer deutlich: „Sacrificium autem, sagt er, quod a christianis Deo offertur, primum Christus dominus noster et magister instituit, quando commendavit apostolis et sanguinem suum, priusquam traderetur" (l. c. n. 1. p. 382). Das ‚priusquam traderetur' ist von Bedeutung, weil man daraus erkennen kann, dass die spanische Consecrationsformel nicht mit: ‚Qui pridie quam pateretur' begann.

[2]) Den obigen Worten lässt Isidor die nachstehenden folgen: „Quod quidem sacramentum Melchisedech rex Salem figuraliter in typum corporis et sanguinis Christi primus obtulit, primusque mysterium tanti sacrificii imaginarie idem expressit." Nach meinem Ermessen deutet dieses an, dass in dem der Consecration folgenden Oblationsgebete Melchisedech erwähnt wurde.

a jejunis semper accipitur (n. 3). Si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a medicina Dominici corporis separare, ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur (n. 8). Conjugatis abstinendum est coitu, plurimisque diebus orationi debent vacare et sic deinde ad Christi corpus accedere" (n. 9). Ausgetheilt wurde die Eucharistie von den Diaconen. „Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro dispensatio sacramenti est, illi orare, huic psallere mandatur, ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat. Ipsis etiam sacerdotibus propter praesumptionem non licet de mensa Domini tollere calicem, nisi eis traditus fuerit a diacono" [1]).

Aus dem Gesagten erhellt: Isidor kann unmöglich der Vater und Auctor der spanischen Messe des siebenten Jahrhunderts sein, denn die sieben Orationen und ihre Aufeinanderfolge, welche den Rahmen für seine Beschreibung des Messritus bilden, sind nicht sein Werk, sondern eine Ueberlieferung, die er seiner Beschreibung zu Grunde legte. Diese sieben Orationen und ihre Aufeinanderfolge setzen aber den Ritus der reformirten spanischen Messe grossentheils voraus, also war zu seiner Zeit die Messe zum grossen Theil reformirt. Ja, Isidor darf nicht einmal ein grosser Antheil an der Reform dieser Messe zugemessen werden, denn sie fällt wohl hauptsächlich in den Anfang des sechsten Jahrhunderts. Uebrigens war dieselbe noch nicht vollendet. Ildefons, Erzbischof von Toledo (607—639), der das Buch Isidors ‚De viris illustribus' fortsetzte, bemerkt von dem Bischofe Johannes von Saragossa: „In ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit" [2]). Der Nachfolger Ildefons', Julian († 690), fügte dem genannten Buche Notizen über diesen seinen Vorgänger bei, unter welchen es heisst, er schrieb viele Bücher, deren dritter Theil Messen, Hymnen und Sermone enthielt [3]). Bedeutendes scheint dieser Bischof Julian geleistet zu haben. Er verfasste ‚librum missarum de toto circulo anni in quatuor partes divisum, in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit, aliquas ex toto composuit. Item librum orationum de festivitatibus, quas toletana ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stilo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studiose correctum, in unum congessit atque ecclesiae Dei usibus ob amorem reliquit sanctae religionis" [4]). Gams bemerkt über Julian: „Wiederhersteller und Verbesserer der toletanischen Liturgie im siebenten Jahrhundert waren Eugen II. und

[1]) L. c. n. 4. p. 428.
[2]) Isid. Opp. VII. n. 11. p. 170.
[3]) Ib. p. 174. n. 28.
[4]) Ib. p. 178. n. 41.

Ildefons. Gleichsam die letzte Hand an dieselbe hat Julian von Toledo gelegt. Wenn man irgend Jemanden den Vater oder Verfasser der mozarabischen Liturgie nennen will, so gebührt ihm dieser Name. Ihm gebührt hiefür volle Anerkennung, um so mehr, wenn man die eigentlichen Officien der toletanischen Kirche mit den von anderen Kirchen entlehnten vergleicht, die nicht selten an Form, wie an Inhalt mangelhaft sind" [1]).

Auch diesen Zeugnissen zufolge waren die Spanier im sechsten Jahrhunderte von dem alten Messritus abgegangen, aber weder vollständig, noch überall gleichmässig. Die völlige Umgestaltung der alten ‚Oratio pro fidelibus' in die Collecte und des Dankgebetes in die moderne ‚Illatio' z. B., wie die Einführung eines in Spanien allgemein gebrauchten Messbuches, scheint den Bischöfen nach Isidor, besonders Julian, zuzukommen.

Zweites Kapitel.

Die spanische Messe im Einzelnen.

§. 113.

Missale mixtum.

Die reichste Quelle für die Kenntniss der spanischen Liturgie fliesst in dem ‚Missale mixtum' [2]). Als der mozarabische Ritus, dem Erlöschen nahe, nur noch in sechs toletanischen Pfarrkirchen geduldet war, rettete ihn der Cardinal und Erzbischof von Toledo, Ximenes, vor dem völligen Untergange. „Er gründete eine Kapelle an der Cathedrale zu Toledo, von daher die mozarabische genannt; an ihr stellte er ein Collegium von dreizehn Priestern an, die sog. mozarabischen Capläne, welche den mozarabischen Ritus auszuüben und zu erhalten hatten. Zugleich sollten sie das Patronatsrecht an den sechs alten Kirchen in Toledo besitzen. Zwei päpstliche Bullen von den Jahren 1508 und 1512 bestätigten diese Stiftung. Ferner gab Ximenes dem Canonicus Alf. Ortiz den Auftrag, eine neue Ausgabe der Liturgie zu besorgen, zu welchem Zwecke drei Pfarrer der mozarabischen Kirchen in Toledo ihn unterstützten. Zuerst wurde das Missale

---

[1]) Gams, K.-G. von Spanien. II. 2. S. 209.

[2]) Wir benutzen nachstehende Ausgabe: Liturgia Mozarabica secundum regulam beati Isidori in duos tomos divisa, quorum prior continet Missale mixtum, praefatione, notis et appendicibus ab Alex. Lesleo S. J. sacerdote ornatum; posterior Breviarium Gothicum opera Fr. Ant. Lorenzana Toletanae ecclesiae archiepiscopi recognitum. Migne PL. tom. 85. u. 86.

gedruckt (1500), sodann das Brevier vollendet (1502). Die Exemplare wurden bald sehr selten und theuer. Selbst P. Paul III. sandte Legaten nach Toledo, um ein mozarabisches Missale und Brevier für die vaticanische Bibliothek zu erhalten. Der Biograph des Ximenes, Alvar Gomez, ruft aus: ‚Möchte doch ein Nebenbuhler der Thaten des Ximenes auferstehen, welcher diese heiligen Bücher wieder herausgäbe.' Doch erst im J. 1755 liessen der Jesuit Alex. Lesleus und der Spanier Azevedo zu Rom das gothische Missale erscheinen, welchem Lesleus eine gelehrte Abhandlung über die alte spanische Liturgie vorausschickte" [1]).

Wie es aber mit liturgischen Büchern überhaupt geht — sie ändern sich mit dem Ritus, der durch die Zeitverhältnisse influenzirt wird —, so machte auch der Ritus der spanischen Messe verschiedene Wandlungen durch und mit ihm das Missale mixtum. Unsere Darstellung will nun nicht eine Beschreibung der in ihm enthaltenen Gebräuche und Gebete geben, sondern durch Ausscheidung und Bezeichnung seiner den verschiedenen Perioden angehörenden Theile den Entwicklungsgang der spanischen Messe von ihren Anfängen an verfolgen. Die durch die seitherige Erörterung erzielten Resultate sind zwar nicht unbedeutend, aber zu allgemein. Darum ist mit Beiziehung des ‚Missale mixtum' das Bild des genannten Entwickelungsganges genauer und vollständiger auszuarbeiten.

Zu diesem Behufe sind die Messen der Feste und Heiligen von denen der Sonntage und Ferien zu unterscheiden. Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts war der Messritus an jedem Tage derselbe, denn es gab nur eine Messe. Durch die Reform entstanden mehrere und verschiedene Messen sowohl für die verschiedenen Feste (Ostern, Pfingsten), als für die verschiedenen Heiligen, in welchen die Gebete, besonders die Collecte, Secret, Präfation und Postcommunion, ein dem Charakter des Festes entsprechendes Gepräge erhielten. Weil aber die Ferien und Sonntage, ausgenommen die der Fasten- und österlichen Zeit, im fünften und sechsten Jahrhundert noch kein eigenes Officium besassen, benützte man für ihre Celebration die alte, wenn auch abgekürzte Liturgie. Da sie nämlich die Festzeiten nicht berücksichtigte, konnte sie an Tagen, die gleichfalls vom Kirchenjahr wenig beeinflusst waren, verwendet werden, wie die gallische Messe zeigt.

Prüft man von diesem Standpunkte aus das ‚Missale mixtum', so ist von den Sonntagen des Advents, der Fasten- und österlichen Zeit abzusehen, denn ihre Officien sind der Festzeit angepasst, und darum finden sich in ihnen schwächere Spuren aus der apostolischen Messe. Von den Sonntagen nach

[1]) Gams, K.-G. von Spanien. I. 84.

Pfingsten haben blos die ersten sieben eine eigene Messe, zum klaren Beweis für das oben Bemerkte, denn diese sieben Formulare benützte man auch an den übrigen Sonntagen nach Pfingsten. Obwohl sie aber demgemäss einer Zeit angehören, in welcher noch nicht alle diese Sonntage ein eigenes Officium hatten[1]), so kann man sie doch für die Kenntniss der apostolisch-spanischen Messe nicht gebrauchen, denn sie sind nicht aus dieser geschöpft, sondern rühren alle von einem späteren Verfasser her, der sie selbstständig componirte. Es bleiben darum die Sonntage nach Epiphanie[2]) und ein Sonntag nach dem Septemberfasten, nebst der Ferie dieses Fastens, übrig. Ihr hohes Alter offenbart sich darin, dass sie, neun an der Zahl (die Aufschrift: ‚Ante diem cineris' kam später hinzu), vor den im siebenten Jahrhundert überall eingeführten Sonntagen Septuagesimae, Sexagesimae und Quinquagesimae abgefasst sind und keine Rücksicht auf das Kirchenjahr nehmen. Wenn sich deshalb in dem ‚Missale mixtum' noch Spuren der altspanischen Liturgie erhalten haben, so werden sie in diesen Officien vorzüglich zu finden sein, sofern man an diesen Tagen die alte Liturgie am längsten und treuesten benützte. Die betreffenden Gebete derselben stehen auch mit der in den apostolischen Constitutionen repräsentirten altchristlichen Liturgie in vollem Einklange und deshalb in demselben Verhältnisse zu der mozarabischen Liturgie, wie die von Mone herausgegebenen gallischen Messen zu dem Missale Gothicum.

§. 114.

Introitus (Officium).

Das Missale mixtum beginnt mit einem sich an das Kirchenjahr anschliessenden Psalmvers nebst Doxologie, welcher, Officium genannt, dem Introitus des römischen Missale entspricht. Die Doxologie lautet: Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui s. in saecula saeculorum. Amen. Die vierte Synode von Toledo verordnete (can. 15) nämlich: Am Ende der Psalmen soll nicht blos, wie von Einigen geschieht, ‚Gloria Patri etc.', sondern ‚Gloria et honor Patri etc.' nach Psalm 28, 2. und Apok. 5, 13. gesungen werden. Weil die alte Liturgie mit den Lesungen begann und erst Papst Cölestin I. († 432) verordnete, „die Psalmen Davids

---

[1]) Zuerst führt der im neunten Jahrhundert verfasste „Comes" des Pamelius der Reihe nach 25 Sonntage nach Pfingsten an. Vgl. Probst, Lehre vom liturgischen Gebete, S. 63.

[2]) Die beiden mit „Missa" überschriebenen Orationen der ersten Epiphaniesonntags-Messe lehren deutlich, dass diese Messe ursprünglich für die Celebration an den Sonntagen überhaupt bestimmt war.

sollen vor dem Opfer antiphonarisch von Allen recitirt werden, was früher nicht geschah, da man blos die Paulinischen Briefe und das Evangelium las“ [1]): so nahm wahrscheinlich die mozarabische Liturgie den Introitus aus der römischen Messe auf. In den an Fasttagen (mit Ausnahme des ersten Fastensonntages) gefeierten Messen beginnt selbst in der mozarabischen Liturgie die heilige Handlung ohne „Officium“ mit den Lesungen, und an den Sonntagen nach Epiphanie hat blos der erste Sonntag ein Officium, das an den übrigen wiederholt wird. Das erklärt sich am besten durch die Annahme, der alte Ritus habe den Introitus noch nicht gekannt.

Lesleus sucht hingegen das Officium für eine uralte oder gar apostolische Einrichtung zu erklären und beruft sich für seine Annahme auf den Introitus an Epiphanie. Da nämlich dieser Introitus das genannte Fest als Tauftag voraussetze, so folge, dass derselbe zu einer Zeit entstanden sei, in der man an Epiphanie taufte [2]). Lesleus musste jedoch, um seinen Schluss zu erhärten, beweisen, dass man in Spanien im fünften und sechsten Jahrhundert an Epiphanie nicht mehr taufte. Allerdings hat Papst Siricius in dem an Himerius, Bischof von Tarraco, gerichteten Briefe (vom J. 385) die feierliche Taufe an Weihnachten, Epiphanie u. s. w. verboten. Allein dieses Verbot wurde nicht beachtet, denn der vierte Canon der Synode von Gerunda (517), die zur Kirchenprovinz Tarragona gehörte, schreibt vor, die Katechumenen dürfen nur an Ostern und Pfingsten getauft werden. Wenn es sodann hundert Jahre später in derselben Provinz einer Erneuerung dieses Gebotes bedurfte, wie mag er anderwärts beobachtet worden sein? Es erging Siricius mit seinem Decretale, wie bald nach ihm Papst Innocenz I., denn man taufte in Spanien noch in dem siebenten Jahrhundert an Epiphanie. Das verräth das Messformular auf Epiphanie selbst. In dem Introitus spricht es deutlich von der Taufe, in der zweiten Oration der Gläubigenmesse steht hingegen der Satz: „Nach Weihnachten feierten wir die Beschneidung des Herrn. Deinde subsecutum diem circumcisionis octavum unigeniti luce signatum pari observantia recolentes, sacrificiis solemnibus honoravimus, und jetzt feiern wir Epiphanie“ (p. 234). Weil aber des Festes der Beschneidung vor der zweiten Synode von Tours (567) nirgends gedacht wird, weil es in Spanien selbst im Jahre 633 noch nicht

---

[1]) Dieses Citat findet sich auch „in codice Ottoboniano, seculi X circiter opusculo: De ordine missae“, das den Namen Isidor's führt, cf. Isidoriana c. 84. n. 12. (Isid. Opp. II. 49.)

[2]) Miss. mixt. 240 not. a. Rösler huldigt dieser Ansicht (Der kath. Dichter Prudentius Clemens 119) desgleichen und sucht sie als Beweis für die orientalische Heimath der spanischen Liturgie zu benutzen.

bekannt war[1]), so kann das in Rede stehende mozarabische Messformular nicht vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts abgefasst sein. Damit fällt die behauptete sehr frühe Aufnahme des Introitus oder des Officiums in die mozarabische Messe von selbst; desgleichen verliert damit die Ansicht, der Brief des Papstes Siricius (vom J. 385) an den Bischof von Saragossa habe der Gewohnheit, in Spanien an Weihnachten[2]) und Epiphanie zu taufen, ein Ende gemacht, ihre Stütze und Berechtigung.

Die spätere Entstehung des mozarabischen Introitus bezeugt auch der Hymnus: Gloria in excelsis Deo. Einerseits erinnert nämlich die Rubrik der Messe des ersten Adventsonntags (In Adventu Domini non dicimus Gloria in excelsis dominicis diebus et feriis, sed tantum diebus festis) lebhaft an die Zeit nach Gregor I. Andererseits erwähnen zuerst Etherius und Beatus, welche im Jahre 785 gegen Felix und Elipandus schrieben, die Recitation desselben in der Messe[3]).

Ohne das sonst übliche Oremus, welches in der spanischen Messe blos zweimal (vor dem Hagios und dem Vorwort des Vater unser) vorkommt, wird sofort eine Oration gebetet, welche der Priester mit den Worten schliesst: Per misericordiam tuam Deus noster qui es benedictus et vivis, et omnia regis in saecula saeculorum. R. Amen. T. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum Spir. tuo.

Die Oration selbst beschäftigt sich durchweg mit dem betreffenden Feste oder Tage und bezeugt schon dadurch ihre Zugehörigkeit nicht zur ursprünglichen, sondern zur reformirten Messe. Der Vers: Dominus sit etc. mit seinem Responsorium ist wahrscheinlich ein Ueberbleibsel des Grusses, welchen der Bischof bei Betretung der Cathedra und vor der Lesung an die Gemeinde richtete, welche mit ‚Et cum Spir.' antwortete. Insofern ist dieser Gruss der Anfang der apostolisch-spanischen Messe.

---

[1]) Canon 11 der vierten toletanischen Synode rechnet die Kalenden des Januars zu den Fasttagen, welche propter amorem gentilitatis nicht freudig begangen werden dürfen. Daraus sieht man, im Jahre 933 wurde das Fest der Beschneidung in Spanien nicht gefeiert. (Cf. Migne PL. 84. 370.

[2]) Was in dieser Beziehung von Epiphanie gilt, hat offenbar auch Anwendung auf Weihnachten. Wenn darum Rösler in der Weihnachtspräfation des Missale mixtum eine deutliche Anspielung auf die Taufe an diesem Feste sieht und deshalb auf ihre Abfassung zur Zeit der Päpste Damasus und Siricius schliesst (a. a. O. 113), so können wir dem Letztern nicht beistimmen.

[3]) Le Brun, Explication de la messe, Diss. 5. art. 3 (II. 267).

§. 115.

Lesung.

Von grosser Wichtigkeit für den Ursprung der spanischen Liturgie sind die Lectionen, weil sie aus der Itala genommen sind. „In der That, sagt Gams, die alte Itala, das heisst die vorhieronymianische Uebersetzung der h. Schrift hat den Verfassern der mozarabischen Liturgie vor- und zu Grunde gelegen. Angesichts dieser schwerwiegenden Thatsache kann sich kein Bedenken mehr erheben, dass die alte spanische Liturgie die alte Liturgie der römischen Kirche sei. Höchstens könnte man sagen, die spanische Liturgie sei von Afrika herübergekommen. . . Eine scheinbare Berechtigung hätte diese Behauptung, wenn man den Ursprung der alten lateinischen Bibelübersetzung nicht, wie bisher der Fall war und wie schon der Name es sagt, in Italien, sondern in Afrika zu suchen hätte“ [1]). Da Gams die von Wiseman für diese seine Ansicht beigebrachten Gründe widerlegt, halten wir die Abfassung der Itala in Italien ebenso für eine Thatsache, wie ihre Verwendung in der spanischen Messe. Der Mauriner Sabatier hat nämlich den Text der alten lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus, besonders der Itala, aus zahlreichen alten schriftlichen Denkmälern zusammengesetzt, unter welchen ihm die mozarabische Liturgie die reichste Ausbeute gewährte [2]).

Grössere Schwierigkeiten bereitet die Zahl der Lectionen. Nach dem römischen Ritus werden zwei recitirt, nach dem mozarabischen drei. Die erste, Prophezie genannt, ist aus den alttestamentlichen Schriften, die zweite aus den neutestamentlichen, mit Ausnahme der Evangelien, und die dritte aus den Evangelien entlehnt. Es fragt sich jedoch, ob die spanische Messe in der ältesten Zeit bereits drei Lectionen besass, oder sie erst zur Zeit der Reform aus der gallischen Liturgie erhielt. Die im Jahre 400 in Toledo gehaltene Synode verurtheilt (can. 4) einen Subdiacon, der sich nach dem Tode seiner Frau abermals verehelicht hatte, zur Degradation, und verbietet ihm die Lesung des Evangeliums und Apostolos. Le Brun erblickt darin ein Zeugniss für die Re-

---

[1]) Gams, K.-G. von Spanien, I. 86.

[2]) Ebd. 84. Einen weiteren bedeutenden Beitrag liefert der „Liber Comicus sive lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur.“ Edidit D. Germanus Morin presbyter et monachus Ord. s. Benedicti e Congregatione Beuronensi-Maredsoli. In monasterio s. Benedicti. 1893. Für die Darstellung des Messritus ist die Schrift selten verwendbar.

citation zweier Lesestücke [1]). Allein nach Isidor war es Obliegenheit der Lectoren, ea, quae prophetae annunciaverunt, populis praedicare [2]). Weil das bereits in den Tagen der genannten Synode der Fall gewesen sein kann, verliert der von Le Brun gemachte Schluss seine Beweiskraft. Uebrigens ist beizufügen, dass nach Isidor nicht die Subdiaconen, sondern die Diaconen die genannten beiden Lesungen vornahmen; die Disciplin hatte sich also seit dem Jahre 400 geändert. Mehr Beachtung scheint der Umstand zu verdienen, dass selbst in der gothisch-mozarabischen Messe die Lectionen nicht überall gleichmässig sind. In der Fastenzeit (den ersten Fastensonntag ausgenommen) wurden vier Lectionen gelesen, und in der österlichen Zeit trat (erst gemäss dem Can. 17 der vierten toletanischen Synode) an die Stelle der Prophezie eine Lesung aus der Apokalypse. Dadurch wird nämlich die Annahme, die spanische Messe habe immer drei Lesungen (Prophezie, Apostolos und Evangelium) gehabt, zweifelhaft. Oder aber hatte die römische Messe vor Papst Damasus drei Lectionen? Dazu kommt folgende Bemerkung Mabillon's: „Certe Hispani vitas Sanctorum (quod de Gallis tradit Hilduinus) in sacris etiam publicis recitabant, ut luculenter inter alia probat Braulionis Caesaraugustani episcopi libellus de gestis beati Aemiliani abbatis, quem libellum ideo conscripsit, ‚ut posset in missae ejus celebratione quantocius legi', quemadmodum Braulio ipse in praefatione sua loquitur" [3]). Von dieser Lesung weiss das Missale mixtum nichts, dagegen beginnt in dem „Liber Comicus" das Fest des h. Stephanus mit den Worten: „Lectio ecclesiastica de mirabilibus s. Stephani martyris XPL ex libris de cibitate Dei beati Augustini (22. 8. 10—22) Dye. VII Kalendas Januarias. Deo gratias". (Morin. p. 20.)

Was den Ritus der Lesungen betrifft, so fährt das Missale mixtum, nach dem bereits erwähnten V. Dominus sit semper vobiscum etc. fort: Lectio libri Esaye prophete. R. Deo gratias. Nun folgt die Lesung selbst, die mit R. Amen schliesst [4]).

Dicat presb. in cornu sinistrum altaris. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum. Psallendo. Qui dat nivem sicut lanam etc. Dicat sacerdos. Silentium facite.

---

[1]) Le Brun, Explication de la messe. Diss. 5. art. 1 (II. 236).

[2]) Isid. ep. ad Leudefred. n. 6 (VI 558).

[3]) Mabill. de Liturgia Gallicana 1. 3. n. 9 (p. 21).

[4]) Wenn Lesleus bemerkt: Lectionibus in missa voce sacerdotis finem impositum komme ein sehr hohes Alter zu, so wollen wir nicht leugnen, dass das ‚Amen', durch welches das Ende der Lesung angezeigt wurde, ein Fragment aus der Lectio continua sein kann. Weil aber die Lesungen die Perikopenordnung voraussetzen, können sie vor dem Ende des fünften Jahrhunderts nicht in das Missale gekommen sein.

Sequentia epistole Pauli apostoli ad Romanos 15, 14. R. Deo gratias. Fratres: Certus sum . . R. Amen.

Dicat sacerdos. Dominus sit semper (wie oben) . . Lectio s. evangelii secundum Lucam 3, 1. R. Chorus. Gloria tibi Domine. Anno quintodecimo imperii Tiberii Cesaris . . R. Amen.

Dicat presb. Dominus sit semper . . Dicat Chorus. Lauda. Alleluja. V. Mitte nobis Domine auxilium de sancto et de Syon tuere nos alleluja.

Interim quod Chorus dicit alleluja, offert sacerdos etc.

Bezüglich des Grusses: ‚Dominus sit semper vobiscum' verordnete die zweite (erste) Synode von Braga (563): „Item placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro legitur Ruth, ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo; sicut et ab apostolis traditum omnis retinet Oriens et non sicut Priscilliana pravitas permutavit" (can. 3). In den ersten vier Jahrhunderten sprach der die Mysterien feiernde Bischof beim Betreten der Cathedra: „Der Friede sei mit euch". Später vertauschte man das Wort ‚Friede' mit ‚Herr'. Ob die Ursache dessen darin lag, dass in den folgenden Jahrhunderten dem Gottesdienste auch Ungläubige beiwohnten, für welche sich der Gruss: Der Friede etc. nicht eignete, wie Lüft [1]) meint, bezweifle ich, weil bis zur Zeit des Chrysostomus die Katechumenenmesse mit dem Grusse: Der Friede etc. begann, in der Ungläubige [2]) zugegen waren. Sicher erregten die Priscillianisten durch die doppelte Grussform Aergerniss, weswegen sie die genannte Synode verwarf.

Bei Beginn der Lesungen, deren erste dem Lector oblag, scheint sich das Volk mit dem Kreuze bezeichnet zu haben. Isidor sagt, wenn Jemand in die Kirche komme, nachdem die Lesung bereits begonnen habe, soll er die Stirne bezeichnen und aufmerksam zuhören [3]). Der Heilige fügt diesem (a. a. O.) bei: „Diaconus clara voce silentium admonet, ut sive dum psallitur sive dum lectio pronunciatur, ab omnibus unitas conservetur, ut quod omnibus praedicatur aequaliter ab omnibus audiatur." Wenn es nach der Rubrik des Missale mixtum scheinen könnte, man habe blos vor der Lesung des Apostolos zum Schweigen ermahnt, so lehrt der Abt Beatus (785), dass es auch vor der des Evangeliums geschah [4]). „Der Levite nahm das Evangelium vom Altare und sprach: ‚Laus tibi' und Alle antworteten: ‚Laus tibi

[1]) Liturgik II. 77. §. 40.

[2]) Das Wort ‚miscent' bei Tertullian de praescr. c. 41 zeigt, dass Lüft diese Stelle unrichtig deutet. Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den ersten Jahrh. S. 129—133.

[3]) Isid. de offic. 1, 10 (p. 371).

[4]) Etherius et Beatus l. 1 (Bibl. PP. Lugd. 13, 370).

Domine Jesu Christe, rex aeternae gloriae'. Als Zeichen der Freude wurde dem Evangelium ein Licht vorgetragen. Hierauf gebot er Allen Stillschweigen und sprach: ‚Lectio sancti evangelii secundum Matthaeum (aut quemlibet ex tribus)' und das Volk antwortete: ‚Gloria tibi Domine'." (cf. S. 322.) Die Lesung selbst schloss mit ‚Amen'.

§. 116.

Zwischengesänge und Gebete.

Nach den einzelnen Lesungen einen Psalm zu recitiren, war eine sehr alte Uebung und darum wahrscheinlich bereits in der apostolisch-spanischen Messe vorhanden. Seit den Tagen des Ambrosius wurden die Psalmen häufig antiphonarisch, d. h. von zwei sich entsprechenden Chören gesungen, und auch dieser Gebrauch verpflanzte sich, nach Isidor, „in alle abendländischen Gegenden" [1]). Dass er sehr bald in Spanien eingeführt wurde, lehrt der vierte Canon der im Jahre 400 gehaltenen Synode von Toledo, welcher gottgeweihten Jungfrauen und Wittwen verbietet, zu Hause Antiphonen (antiphonas) mit dem Cantor (cum confessore) [2]) oder ihrem Diener zu singen (facere) [3]). Das berechtigt zu dem Schlusse, der antiphonische Psalmengesang (psallendo), welchen das Missale mixtum nach den ersten Lectionen enthält, sei vor dem Jahre 400 vorhanden gewesen. In der Messe des h. Jacobus vertritt diesen Psalm das Canticum der drei Jünglinge, entsprechend dem vierten toletanischen Concil (633), das die Nachlässigkeit einiger Priester rügt, welche diesen Hymnus an den Sonntagen und Festen der Martyrer nicht singen, und vorschreibt, es soll das in ganz Spanien und Gallien in jeder Messfeier geschehen (can. 14).

Die zweite Lesung aus dem Apostolos besitzt weder einen Psalm, noch einen Hymnus. Vor dem Jahre 633 recitirte man zwar in manchen Kirchen Spaniens die Laudes oder das Alleluja [4]) nach dem Apostolos und vor der Lesung des Evangeliums, die vierte Synode von Toledo (can. 12) befahl jedoch, dass sie dem Evangelium zu folgen haben, „wegen der Glorie Christi, welche durch das Evangelium verkündigt wird". Die Erklärung Isidors wurde früher (S. 392) angegeben. In Afrika, bemerkt der Heilige

---

[1]) Isid. de offic. 1,7 (p. 369).

[2]) Weil ‚confiteri' häufig, als Uebersetzung von ἐξομολογεῖν, ‚laudare' bezeichnet, ist ‚Confessor' als ‚Cantor' zu erklären.

[3]) Das ist wieder ein Beweis dafür, dass die Gläubigen der alten Zeit die liturgischen Gebete auch in der Privat-Andacht benutzten.

[4]) Laudes, hoc est, Alleluja canere, canticum est Hebraeorum. Isid. de offic. 1, 13. n. 1.

ferner, wird das Alleluja blos an den Sonntagen und den fünfzig Tagen nach Ostern recitirt, in Spanien hingegen, einer alten Ueberlieferung gemäss, mit Ausnahme der Fasttage und der Quadragesima, zu jeder Zeit [1]). Auch dieser Gesang war wohl ein Bestandtheil der spanischen Messe vor der Reform, denn nicht nur Damasus, sondern bereits Tertullian spricht von diesem Alleluja.

Den Lesungen folgte in der alten Zeit die Predigt. Das Missale mixtum gedenkt derselben nicht, weil dieses in den alten Sacramentarien, als den Sammlungen der Messgebete, überhaupt nicht geschieht. Wollte aber Jemand sich auf diesen Umstand stützen, um zu beweisen, dass man in Spanien während des Gottesdienstes nicht predigte, der sei auf Isidor verwiesen, welcher von den Bischöfen Kenntniss der h. Schriften verlangt, da, wenn ein Bischof blos ein heiliges Leben führe, dieses nur ihm allein nütze; wenn er hingegen gelehrt und beredt sei, könne er auch die Uebrigen unterweisen und belehren und die Gegner widerlegen, die sonst so leicht den Sinn der Einfältigen bethören [2]) . . Genossen der Bischöfe seien die Presbyter, sowohl in der Belehrung der Völker, als in der Pflicht zu predigen (in officio praedicandi [3]). Ausserdem handelt er anderswo [4]) de indoctis praepositis, de doctrina et exemplis praepositorum, de doctrinae discretione etc.

2. Die alte Liturgie schloss die Katechumenenmesse mit Gebeten über die Katechumenen, Energumenen und Büsser. Das Missale mixtum enthält sie nicht. Ohne Zweifel wurden sie früher auch in der spanischen Messe nach den Lesungen und der Predigt verrichtet. Die im Jahre 524 zu Valencia versammelten Synodalmitglieder schärften nach Vorlesung der alten Canones (antiquos canones relegentes) unter Anderem ein (can. 1): „Ut sacrosancta evangelia ante munerum illationem vel missam catechumenorum in ordine lectionum post apostolum legantur, quatenus salutaria praecepta D. N. J. Chr. vel sermonem sacerdotis non solum fideles, sed etiam catechumeni ac poenitentes, sed et omnes qui e diverso sunt, audire licitum habeant; sic enim pontificum praedicatione audita nonnullos ad fidem attractos evidenter scimus.“ Um die Mitte des fünften Jahrhunderts (diese Zeitangabe verlangen die Worte ‚antiquos canones‘) wurde demnach in Spanien das Evangelium vor der Entlassung der Katechumenen (missam = dimissionem) gelesen. Sie waren darum in der Messe gegenwärtig, und man entliess sie vor der

[1]) Ibid. n. 3. 4.
[2]) Ib. 2, 5. n. 16 (p. 423).
[3]) Ib. 7. n. 2 (p. 425).
[4]) Sententiarum lib. III. 35—43 (p. 323—329).

Darbringung der Opfergaben. Von Gebeten, die über sie gesprochen worden wären, ist hier allerdings nichts zu entdecken, in den Ferialmessen der Quadragesima des Missale mixtum finden sich hingegen Fragmente von dem über die Büsser verrichteten Gebete. Die Bussdisciplin erhielt sich in Spanien länger, als die Katechumenatsdisciplin. Von den Gebeten über die Büsser darf man daher um so unbedenklicher auf solche über die Katechumenen schliessen, als noch auf der dritten (zweiten) Synode von Braga (572) die alte Vorschrift (antiqui canones), die Katechumenen zwanzig Tage vor der Taufe zu exorcisiren und im Symbolum zu unterrichten, erneuert wurde (can. 1). Selbst der Ritus der Gebete über die Büsser wird auf den über die Katechumenen übertragen werden dürfen, weil er auch in der alten Liturgie derselbe war. In den Ferien der Quadragesima warf sich der Priester an dem Fusse des Altars auf die Kniee nieder und verrichtete die nachstehenden Gebete in folgender Weise: „Poenitentes orate, flectite genua Deo. Deprecemur Dominum ut remissionem peccatorum et pacem nobis donare dignetur. V. Erigite vos in nomine Christi completa oratione vestra simul dicite Amen. R. Amen“ [1]). Man sieht, das Gebet selbst ist ausgelassen, während sich ein solches in der Charfreitagsliturgie findet. Auch insofern stimmt dieses Gebet mit dem der alten Katechumenenmesse überein, als zuerst der Diacon und dann der Bischof eine Oration spricht. Selbstverständlich will nicht behauptet werden, der Inhalt dieses Gebetes sei derselbe, wie der ehemalige der spanischen Katechumenenmesse; der Ritus, mit dem man diese Oration und die mit ihr verbundene über die Katechumenen, Energumenen und selbst Gläubigen verrichtete, war jedoch in Spanien noch lange einheimisch. Das vierte toletanische Concil (633) setzt nämlich (can. 4) über die Eröffnung der Sitzung fest: „Wenn Alle ihre Plätze eingenommen, werfen sie sich auf den Ruf des Archidiacons zur Erde nieder. Nach einiger Zeit erhebt sich einer von den älteren Bischöfen, der laut ein Gebet spricht, während die übrigen liegen bleiben. Nachdem sie es mit ‚Amen‘ geschlossen, erheben sie sich auf den Ruf des Archidiacons: ‚Erigite vos‘“ [2]). Der Annahme wird kaum widersprochen werden, dass dieses Ceremoniell der Messe entlehnt ist, und darum zur Reconstruction des Ritus, mit welchem die genannten Orationen in der ältesten spanischen Liturgie gebetet wurden, verwerthet werden darf. Zu diesen Orationen gehört auch die Oratio pro fidelibus, welche in der alten Liturgie den

[1]) Miss. mixtum p. 507. Ganz ähnlich lautet der Ritus über die Katechumenen in dem Gelasianischen Sacramentar und dem siebenten römischen Ordo. cf. S. 113.

[2]) Isid. Opp. III. 554.

Schluss der Katechumenenmesse bildete, insofern sie nach dem Weggange der Katechumenen, Energumenen und Büsser über die Gläubigen verrichtet wurde.

3. Oratio pro fidelibus. Eingangs der Messe des ersten Fastensonntages bemerkt das Missale mixtum: „Hic sacerdos debet praeparare calicem cum vino et aqua et hostiam in patena posita super calicem et accipiat illud. Et prosternat se ad pedem altaris flexis genibus et dicat has preces que sequuntur: Indulgentiam“ [1]). Am Schluss der Oration heisst es: „Hic dicat sacerdos Orationem submissa voce: Exaudi orationem meam“ etc. und dann: „Sequentia epistole Pauli ad Corinthios.“ (p. 297 u. 298.)

Lesleus (l. c. not. d) hält das citirte Gebet für die ‚Orat. pro fidel.‘, und ich stimme ihm bei, weil sie aus dem wenn auch veränderten Bruchstück [2]) leicht erkennbar ist. Sodann steht ihre Recitation eingangs des Fastensonntages im Einklange mit dem Ambrosianischen Sacramentar, das sie an zwei Fastensonntagen in ausgeprägter Weise enthält (cf. S. 20). Noch mehr Beachtung verdient, dass das irische Stowe-Missale sie zwar nach der Epistel, aber vor dem Evangelium in Verbindung mit der Zubereitung des Altares (semidiscoopertio) anführt. (cf. S. 47.) Daraus lässt sich schliessen, in der alten spanischen Messe sei, nach der Entlassung der Katechumenen und Büsser, das Gebet über die Gläubigen verrichtet und der Altar zubereitet worden. Später, als die Lesungen den Platz nach dieser Oration erhielten, wurde sie nach dem Evangelium gelesen, um schliesslich in dem Fürbitten-Gebete nach der Opferung aufzugehen. Einen weiteren Beweis für die Identität des am ersten Fastensonntage, wie des am ersten Adventsonntage in die Fürbitten

---

[1]) Indulgentiam postulamus. Christe exaudi Placare et miserere, Jesu unigenite Dei patris filius, qui es immense bonitatis Dominus. R. Placare. — Cuncti te gemitibus exorantes poscimus cunctique simul deprecantes quaesumus. R. Plac. — Tua jam clementia mala nostra superet, tuo iam sereno vultu in nos respice. R. Plac. — Remove propitius tuam iracundiam, da peccatis finem, da laboris requiem. R. Pl. — Tranquillitatem temporum, rerum abundantiam, pacis quietem et salutis copiam. R. Pl. — Illius pontificis porrige presidium atque universo supplicanti populo R. Pl. — Remissionem omnium peccatorum quaesumus, indulge clemens mala que commisimus. R. Pl. — Hic dicat sacerdos orationem subm. voce etc. p. 298.

[2]) Der fragmentarische Charakter dieses Gebetes erhellt besonders aus dem Mangel der Bitte für die ganze katholische Kirche. Wenn daher dieser Mangel in dem sogleich Folgenden durch die Oration: ‚Ecclesiam‘ ergänzt wird, so hat das seinen Grund darin, dass dieses Gebet durchweg mit der Bitte für die Kirche beginnt und die inhaltlich so grosse Verwandtschaft der Oratio pro fidel. mit dem Memento in vielen Fällen die Entscheidung unmöglich macht, welches von beiden Gebeten gemeint sei. Deshalb konnte auch das Eine in dem Andern aufgehen.

(p. 114) aufgenommenen Gebetes für die Gläubigen liefert sodann die beigefügte ‚alia oratio'.

Das Gebet für die Gläubigen bestand nämlich ursprünglich aus zwei Orationen, einer Ermahnung zum Gebete durch den Diacon (Prosphonese [1]) und der eigentlichen Bitte (Epiklese) des Bischofes. Daher die Zusammensetzung der Collecte aus zwei Orationen, sowohl im gelasianischen Sacramentar, als in den gallischen Missalien (cf. S. 120. 283). Desgleichen nennt Isidor die (zu seiner Zeit wohl vom Priester gesprochene) Ermahnung die ‚prima oratio', die eigentliche Bitte (Epiklese) aber die zweite. „Secunda invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium, oblationes eorum."

Die beiden letzten Worte sind von Bedeutung. Durch sie weist Isidor auf den nachfolgenden Opferritus hin, dessen Gebet: ‚Ecclesiam' [2]) um so sicherer der genannten Prosphonese des Diacons entspricht, als die ihr angehängte ‚Oratio alia' an diesem Orte den Zusammenhang der Fürbitten unterbricht. Andererseits bezeugt sie damit, durch die Reform habe man die zu Beginn der Messe recitirte ‚Oratio pro fidel.' mit dem Schlusse der Opferung verbunden. Davon im Folgenden.

Ein Beweis für das hohe Alter der citirten Prosphonese (S. 408, Not. 2) liegt in den Worten: „Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus." Als nämlich der Martyrer und Bischof Fructuosus von Tarragona (a. 259) zum Tode geführt wurde, sprach er: „In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam" [3]). Bereits in der Liturgie der ersten drei Jahrhunderte bemerkte ich (S. 367): „So konnte der Martyrer nur sprechen, weil das Gebet für die Kirche ein allgemein übliches und darum auch in der Liturgie vorkommendes war." Eine Parallele zu Fructuosus bietet Polycarp, der in dem Gebete vor seinem Martyrertode gleichfalls der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche gedachte [4]). Der Beisatz: „Ab oriente usque" etc. findet sich in der ‚Oratio pro fidelibus' der apostolischen Liturgie (*καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων* [5]), wie in der Liturgie des Jacobus und Marcus [6]). Das Weglassen desselben in der

[1]) Isidor weist durch die Worte auf sie hin: „Ad ipsum (sc. diaconum) quoque pertinet officium precum, recitatio nominum." Isid. ep. ad Leudefr. n. 8. (VI. 538.)

[2]) Dasselbe ist eingangs §. 118 aufgenommen.

[3]) Ruinart, Acta martyrum II. 53 (Aug. Vind. 1802).

[4]) Act. s. Polycarpi c. 8 (cf. c. 5); vgl. Probst, Liturgie der ersten christl. Jahrh. S. 73.

[5]) Const. apost. 8, 10.

[6]) Vgl. Probst a. a. O. 310. 325.

mozarabischen Messe ist eine Folge der Abkürzung, welche dieses Gebet erfahren hat. Um so sicherer bezeugt das ‚in mente habere', dass diese Worte schon im Jahre 259 in der spanischen ‚Oratio pro fidelibus' standen. An einem anderen Orte wurde nämlich gezeigt, wie sowohl die Gläubigen in ihrer Privatandacht sich der liturgischen Gebete bedienten, als auch die Kirchenväter in ihren Schriften und Predigten auf sie Bezug nahmen [1]). Wenn daher Polycarp und Fructuosus dieses in dem feierlichen Gebete vor ihrem Martyrium thaten, so entspricht das der Uebung der alten Zeit. Diese Ansicht vertreten auch Lesleus und Gams [2]). Der Erstere bemerkt: „Unde inferre licet hasce preces, rata et praescripta forma, antea in ecclesiis recitari consuevisse" [3]). Die Voraussetzung, dann müsse bereits im dritten Jahrhundert die Liturgie geschrieben gewesen sein, steht dieser Annahme nicht entgegen [4]).

Der Ritus dieses Gebetes in der früheren Zeit lässt sich mit Benützung der in dem Missale mixtum noch erhaltenen Gebete über die Büsser in folgender Weise reconstruiren. Der Diacon sprach: „Orate fideles, flectite genua", worauf er die Oration betete, deren einzelne Abtheilungen die Gläubigen wahrscheinlich mit ‚Placare et miserere' statt ‚Kyrie eleison' schlossen. Wenigstens deutet dieses das Missale mixtum (col. 298) an. Sofort sagte der Diacon: „Fideles erigite vos" [5]), und der Priester verrichtete die zweite Oration, wie es heute noch die Charfreitagsliturgie des römischen Missale vorschreibt.

§. 117.

Opferung.

Dem irischen Stowe-Missale gemäss fand die Zubereitung des Altares und das Gebet der Gläubigen zwischen der Epistel und dem Evangelium, in der spanischen an dem ersten Fastensonntage vor der Epistel, an den übrigen Fastensonntagen nach dem Evangelium statt [6]). Die erste Stellung erklärt sich dadurch,

[1]) Probst, Die Liturgie des 4. Jahrh. S. 41. 134. 187.

[2]) Kirchen-Gesch. von Spanien II. 2. S. 201. Vgl. Rösler, Aurelius Prudentius Clemens 177.

[3]) Miss. mixt. praefatio n. 210 (col 67).

[4]) Probst, Sacramentarien u. Ordines. S. 1 ff.

[5]) Miss. mixt. 427. 429.

[6]) Für das hohe Alter der Orat. pro fidel. am ersten Fastensonntage spricht die Vertauschung derselben mit einem Gebete über die Pönitenten an den folgenden Sonntagen. Das Katechumenat hatte aufgehört, die Bussdisciplin währte noch fort. Am ersten Fastensonntage behielt man jedoch, einer alten liturgischen Uebung gemäss, die Orat. pro fidel. noch bei, an den übrigen Fastensonntagen trat das Gebet für die Pönitenten an ihre Stelle.

dass in der frühesten Zeit die Messe mit den Schriftlesungen begann, weswegen nach ihrer Verlegung das Gebet der Gläubigen und die Zubereitung des Altares vor sie zu stehen kam. Doch geschah dieses nicht längere Zeit und blos theilweise, die regelmässige Stellung blieb die zwischen Epistel und Evangelium.

Weil jedoch die Katechumenen, Büsser etc. die Kirche vor ‚dem Gebete der Gläubigen' verlassen mussten, konnten sie der Lesung des Evangeliums nicht beiwohnen: dagegen erhoben sich gewaltige Stimmen (S. 328), in deren Folge die ‚Orat. pro fidel.' und die Zubereitung des Altares nach der Lesung des Evangeliums stattfand. Da sich aber dieser in der spanischen Messe die Opferung unmittelbar anreihte, fiel die Zubereitung des Altares mit ihr und das Gebet der Gläubigen mit dem Schlussgebete der Opferung zusammen.

2. Nach der Lesung des Evangeliums sprach der Priester ‚Dominus sit semper vobiscum'. R. ‚Et cum', worauf der Chor das ‚Lauda' (Laudes) sang. Dasselbe bestand, wie S. 405 bemerkt, aus dem Alleluja und sollte zu jeder Zeit, mit Ausnahme der dem Fasten gewidmeten Tage, recitirt werden. Mit der Auferstehung Christi trat hingegen die Freude an die Stelle der Trauer, und darum wurde das Alleluja freudig gesungen [1]).

Während dieser Laudes traf man die Vorbereitungen für die Opferung, nachdem bereits unter der Lesung des Evangeliums der ‚Liber omnium offerentium' auf die Epistelseite des Altares gebracht worden war. Dieses Buch [2]), dem ‚Ordo missae, des römischen Missale vergleichbar, gehört zu den jüngsten Bestandtheilen des mozarabischen Missale und enthält die Gebete und Rubriken, welche von allen das Opfer celebrirenden Priestern regelmässig verrichtet und beobachtet wurden. Wahrscheinlich rührt daher sein Titel und nicht (wie man meistens annimmt) von den in der dritten Oration befindlichen Worten: ‚Et omnium offerentium peccata indulge'. Die nächste Vorbereitung zur Opferung betraf die Zurüstung des Altares. In Spanien war, wie in Gallien, der Altar auch ausser dem Gottesdienste mit einer Palla bedeckt, die ein Diacon unter der Recitation der Laudes entfernte. Statt ihrer breitete er über demselben ein Corporale (palla corporalis) aus. Die Gläubigen brachten sofort Brod und Wein an die Cancellen, wo Subdiaconen diese Gaben in Empfang nahmen [3]), um sie den Diaconen einzuhändigen, welche die für die Consecration bestimmten unter Vorantragung von Lichtern

---

[1]) Isid. de off. 1, 13 (p. 378).

[2]) In der Migne'schen Ausgabe des mozarabischen Missale steht dieses Buch mit seinen in jeder Messe gleichmässig zu verrichtenden Gebeten p. 523—530 und 112. 113.

[3]) Isid. l. c. 2, 10. n. 2.

auf den Altar brachten [1]) und daselbst auf eine Patene legten. Den Wein mischten sie in dem Kelche mit Wasser und stellten denselben neben die Patene, worauf sie die dargebrachten Gaben mit der Palla bedeckten, so dass sie den Blicken entzogen waren. Von den Diaconen handelnd sagt Isidor: „Levitae inferunt oblationes in altari, levitae componunt mensam Domini, levitae operiunt arcam testamenti. Non enim omnes vident alta mysteriorum, quae operiuntur a levitis, ne videant, qui videre non debent, et sumant, quae servare non possunt, quique propterea altari albis induti assistunt“ [2]). Der Ordo des mozarabischen Missalé enthält eine hierauf bezügliche Oration. „Ad extendendum corporalia“, heisst es daselbst, „dicat Sacerdos: In tuo conspectu“ etc. [3]). Lesleus glaubt, diese Oration sei aus zwei Gebeten zusammengeflossen, deren erstes man wahrscheinlich verrichtete, während die Diaconen die Opfergaben bedeckten, das andere aber (‚Attolite portas‘ etc.), da sie vor der Oration ‚Post nomina‘ die Palla von denselben wegnahmen [4]).

Ueber die Beschaffenheit des dargebrachten Brodes äussert sich die sechszehnte Synode zu Toledo (693) in den Worten (can. 6): „Es komme vor, dass Geistliche zur Messe nicht besonders gefertigte Brode anwenden, sondern von ihrem Hausbrod (‚de panibus suis usibus praeparatis‘, also wohl auch gesäuert) ein rundes Stück ausschneiden und zum Opfer gebrauchen. Das soll nicht mehr geschehen. Nur ganzes Brod, nicht abgeschnittene Stücke, und zwar sorgfältig zubereitetes ganzes Brod, nicht zu gross, sondern eine mässige Gabe (modica oblata) darf zur Consecration auf den Altar gelegt werden.“ Statt des Weines wurde von einigen Priestern Milch gebraucht, oder eine Traube geweiht und ihre Beeren ausgetheilt, oder das Brod in den Wein getaucht. Diesen Missbräuchen gegenüber erklärte die vierte Synode von Braga (um 675), dass nur Brod und mit Wasser gemischter Wein in dem Opfer dargebracht werden dürfe (can. 2).

Wenn Alles vorbereitet war, fand die Opferung statt, während deren man das ‚Sacrificium‘ recitirte, eine nach den Festzeiten wechselnde Antiphon, die der Antiphon ‚Offertorium‘ im römischen Missale entspricht. Wahrscheinlich vertrat sie in der ältesten Zeit den Psalmengesang. Denn ausser der am Schlusse

---

[1]) Isid. l. c. 2. 14.

[2]) Isid. l. c. 2, 8. n. 4 (p. 425).

[3]) In conspectu tuo quaesumus Domine hec nostra munera tibi placita sint, ut nos tibi placere valeamus. Attollite portas principes vestras et elevamini porte eternales, et introibit rex glorie. Quis est iste rex glorie Dominus fortis et potens in prelio, Dominus virtutum ipse est rex glorie. Miss. mixt. p. 527.

[4]) Ibid. not. a.

der Opferung vorgeschriebenen Handwaschung, welche die clementinische Liturgie und Cyrill von Jerusalem kennen, entstand der Oblationsritus der mozarabischen Messe nicht vor dem neunten oder zehnten Jahrhundert.

Lesleus beschreibt diesen späteren Oblationsritus der Privatmesse im genauen Anschluss an das mozarabische Missale also: „Der Priester recitirt zuerst ‚Lauda' (die Laudes), dann opfert er Hostie und Kelch. Bei der Opferung des Kelches spricht er ‚Acceptabilis sit' [1]). Diese Oration steht im ‚Codex Narbonnensis' und im ‚Cod. Moysacensis' von einer jüngeren Hand vor sechshundert Jahren geschrieben. Das bei der Opferung des Kelches verrichtete Gebet: ‚Offerimus tibi' [2]) enthalten gleichfalls die genannten beiden Codices. Hierauf stellt der Priester den Kelch auf den Altar und bedeckt ihn mit der ‚filiola', d. h. Palla, welche die Spanier ‚bijuela' nennen, und betet die Oration: ‚Hanc oblationem' [3]), welche in das Sacramentarium Moysacense vor achthundert Jahren kam. In der Mitte des Altares spricht er sofort die Oration: ‚In spiritu humilitatis', und fügt diesem bei: ‚Veni sancte spiritus' [4]).

2. In diesem Oblationsritus wird der Darbringung von Brod und Wein durch die Gläubigen nicht gedacht; sie hatte zur Zeit seiner Abfassung aufgehört. Nachdem hingegen der Priester die angegebenen Opfergebete verrichtet hatte, bemerkt die Rubrik des Missale: „Postea offerat populus; posito incenso dicat presbyter: adjuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum. Hic accipiat aquam in manibus et dicat silentio super oblationem cum tribus digitis: In nomine patris † et filii et spiritus sancti regnas Deus in saecula saeculorum. R. Amen. Inclinet se sacerdos ante altare et dicat silentio istam orationem: Accedam ad te in humilitate spiritus mei" [5]).

---

[1]) Acceptabilis sit majestati tue omnipotens eterne Deus hec oblatio, quam tibi offerimus pro reatibus et facinoribus nostris, et pro stabilitate sancte Catholice et Apostolice fidei cultoribus. Per Christum etc. In nomine pa†tris et filii et spiritus sancti. Amen. Miss. mixt. p. 536.

[2]) Offerimus tibi Domine calicem, ad benedicendum sanguinem Christi filii tui, deprecamur quesumus clementiam tuam, ut ante conspectum divinae Majestatis tuae cum odore suavitatis ascendat. Per eundem. Ibid.

[3]) Hanc oblationem quesumus Domine placatus admitte, et omnium offerentium (et) eorum pro quibus tibi offertur peccata indulge. Per Christum etc. Ib. p. 536 u. p. 528, an letzterer Stelle kommt das zweite ‚et' vor.

[4]) In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur Domine a te, et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiamur hodie, ut placeat tibi Domine Deus. Veni sancte spiritus sanctificator, sanctifica hoc sacrificium de manibus meis tibi praeparatum. l. c. p. 113. not. a.

[5]) Ibid. p. 538.

Weil der Priester bereits Brod und Wein aufgeopfert hat, bezieht sich die in der Rubrik angedeutete Darbringung des Volkes auf andere Gegenstände. Ausser der eucharistischen Materie opferte dasselbe in der alten Zeit Gegenstände, welche zum Unterhalte des Clerus und der Armen dienten, und diese Opfer blieben in Spanien auch dann noch bestehen, als die Darbringung von Brod und Wein durch die Gläubigen aufgehört hatte. Die zweite Synode von Braga (563) setzte hierüber fest (can. 22), „das von den Gläubigen als Geschenk oder wegen des Gebetes für die Verstorbenen Geopferte soll von einem Cleriker gesammelt und jährlich ein- oder zweimal unter alle Cleriker vertheilt werden, indem eine grosse Ungleichheit und daraus Zwietracht entstände, wenn jeder in seiner Woche das eben fallende Opfer für sich behalten dürfte." Dieser Cleriker, der die Opfer sammelte, war der Archidiacon, welcher dem Bischofe, wie den Clerikern ihren gebührenden Theil einhändigte [1]). Der Bischof erhielt nämlich einen Theil, der zweite wurde den Presbytern und Diaconen und der dritte den übrigen Clerikern gegeben [2]).

Diese Opfer hat die obige Rubrik des Missale im Auge. Einige aus dem Volke nahten sich mit Geld, Früchten u. s. w. dem Celebrans, der ihre Gaben mit den Worten in Empfang nahm: „Centuplum accipias et vitam aeternam possideas in regno Dei" [3]). Die Opfer derer, welche in Feindschaft lebten, durften nicht angenommen werden [4]).

Nach Beendigung der Opferung legte der Priester Incens in das Rauchfass und incensirte das Opfer, „si placuerit" fügt die Rubrik (p. 113a) bei, worauf er in der Mitte des Altares mit lauter Stimme rief: „Adjuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum." Der Chor antwortete: „Adjuvet te pater et filius et spiritus sanctus (p. 113). Hic accipiat aquam in manibus et dicat silentio super oblationem cum tribus digitis: In nomine patris † et filii et spiritus sancti regnas Deus in saecula saeculorum. R. Amen. Inclinet se sacerdos ante altare et dicat silentio istam orationem: Accedam ad te in humilitate." Dem Angeführten zufolge fiel die Darbringung der Almosen zwischen die Aufopferung von Brod und Wein und die Incensation, denn die Worte der Rubrik: ‚incenset sacrificium' (col. 113) beziehen sich nicht auf die Almosenopfer, sondern auf Brod und Wein. Wenn darum keine Almosen dargebracht wurden, schritt der Priester von der Aufopferung von Brod und Wein sogleich zur Incensation. Die Rubrik deutet dieses durch die Worte an:

[1]) Isid. ep. ad Leudefr.
[2]) Concil. Emerit. (a. 666) can. 14.
[3]) Missale mixtum p. 529.
[4]) Conc. Tolet. XI. (675) can. 4.

„et faciat offertorium, si voluerit". Aus derselben Ursache, weil die Darbringung von Almosen nicht immer stattfand, konnte sich auch eine Verschiedenheit im Ritus einschleichen. Das eine Mal findet nämlich das Almosenopfer nach dem Ruf: „Adjuvate me" (col. 113), das andere Mal vor demselben (col. 537) statt.

Die Worte: ‚hic accipiat aquam' etc. übersetzt Gams wörtlich: „Dann nimmt er Wasser und spricht still, indem er die Opfergaben mit drei Fingern segnet." Weil dieses auch so verstanden werden könnte, er habe die Finger in Wasser eingetaucht und mit demselben die Gaben gesegnet, ist zu bemerken, dass eine förmliche, in späterer Zeit mit einem Gebete [1]) begleitete Handwaschung stattfand. Dem h. Isidor zufolge goss der Diacon dem Bischofe das Wasser über die Hände, während Subdiaconen die Gefässe und das Handtuch hielten. Die Presbyter und Diaconen wurden in dieser Weise von Subdiaconen bedient [2]). Mit der Segnung der Opfergaben verband man die Eulogien, welche zur Zeit der Communion jenen Gläubigen gereicht wurden, welche nicht communiciren konnten, aber in voller Gemeinschaft mit der Kirche standen. Das Benedictionsformular für sie ist in das Missale aufgenommen [3]).

§. 118.
Fürbitten und Diptychen.

Den Schluss der Opferung bildet in dem irischen und römischen Missale ein Gebet für die lebenden und verstorbenen Spender von Gaben, welches Moel Caich ‚augmentum' (S. 49) nennt und dem die Secret und Präfation folgt. Die Abkürzung des alten Dankgebetes bestimmte aber die römische Kirche, die früher nach der Consecration recitirten Fürbitten (‚Memento') als Uebergangsstufe vom Trisagion zu der Consecration hier einzuschalten (S. 146). Die gallischen und spanischen Kirchen ahmten dieses theilweise nach, denn sie verlegten zwar die Memento, bedienten sich aber ihrer nicht als Vermittler zwischen Trisagion und Consecration, sondern verbanden sie, nebst den

[1]) Ad lavandum manus. Lavabo inter innocentes manus meas, circumdabo altare tuum Domine, ut audiam vocem laudis tue et enarrem universa mirabilia tua. Ne perdas cum impiis Deus animam meam et cum viris sanguinum vitam meam. Miss. mixt. 529.

[2]) Isid. ep. ad Leudefr. n. 7. 8 (VI. 558).

[3]) Benedictio panis. Adjutorium nostrum in nomine Domini. R. Qui fecit. V. Sit nomen Domini. R. Ex hoc. Oratio. Bene†dic Domine creaturam istam panis, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut omnes gustantes ex eo recipiant sanitatem tam anime quam corporis. Per Christum. Bene†dictio Dei patris omnipotentis et filii et spiritus sancti descendat super hunc panem et super omnes ex eo comedentes. Miss. mixt. 529.

Diptychen, mit der Opferung, das heisst, sie ersetzten das ‚Augmentum' durch die ihm verwandten Fürbitten.

Dieselben lauten: „Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus, ut eam Dominus fide et spe et charitate propicius amplicare dignetur, omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos in mente habeamus, ut eos Dominus propicius redimere, sanare et confortare dignetur. R. Chorus: Presta eterne omnipotens Deus.

Dicat Chorus aliam orationem: Purifica Domine etc. (p. 114 [1]): Dicat presb.: Per misericordiam tuam Deus noster in cujus conspectu ss Apostolorum et martyrum, confessorum atque virginum nomina recitantur. Chorus. Amen. Dicat presbyter: Offerunt Deo domino oblationem sacerdotes nostri, papa romensis et reliqui pro se et pro omni clero ac plebibus ecclesie sibimet consignatis, vel pro universa fraternitate, item offerunt universi presbiteri, diachoni, clerici ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro se et suis R. Chorus. Offerunt pro se et pro universa fraternitate [2]).

Dicat sacerdos. Facientes commemorationem beatiss. apostolorum et martyrum, gloriose sanct. Marie virginis, Zacharie, Joannis, Infantum, Petri, Pauli, Johannis, Jacobi, Andree, Philippi, Thome, Bartholomei, Matthei, Jacobi, Symonis et Jude, Matthie, Marci et Luce. Chorus. Et omnium martyrum.

Dicat sacerdos. Item pro spiritibus pausantium [3]). Hilarii, Athanasii, Martini, Ambrosii, Augustini, Fulgentii, Leandri, Isidori, David, Juliani, item Juliani, Petri, item Petri, Johannis, Servidei, Visitani, Viventi, Felici, Cipriani, Vincentii, Gerontii, Zacharie, Cenapoli, Dominici, Justi, Saturnini, Salvati, item Salvati, Bernardi, Reimundi, Johannis, Celebruni, Gundisalvi, Martini, Roderici, Johannis, Guterii, Sancii, Dominici, Juliani, Philippi, Stephani, Johannis, item Johannis, Felicis. Chorus. Et omnium pausantium." (p. 114.)

---

[1]) Dieses Gebet enthält die der Orat. pro fidel. folgende Epiklese (S. 409). Der Chorus konnte sie nicht sprechen, darum muss statt Chorus' ‚presbyter' geschrieben werden.

[2]) Hier wurden die Namen der Lebenden verlesen. In der Sonntagsmesse vor Aschermittwoch lautet die Oration post nomina: Recensita Domine tuorum fidelium nomina, quaesumus ut . . . vivis prestes feliciter vivere et defunctos eruas a tenebrosa infernali caligine. p. 286. desgleichen p. 206 u. 483.

[3]) Man erkennt hieraus das hohe Alter des Gebetes. In der jüngeren Aufforderung des Priesters: „Per misericordiam tuam Deus" wird der Confessoren und Jungfrauen gedacht. Hier schliessen sich an die Martyrer sogleich die Verstorbenen an, wie in dem Stowe-Missale (S. 88), und die Confessoren: Hilarius etc. wurden später zwischen die Martyrer und Verstorbenen eingeschaltet.

Nach diesen Worten wurden die Namen der verstorbenen Gläubigen abgelesen, so dass der Uebergang von den Confessoren zu den Entschlafenen, wie im Stowe-Missale, ein fliessender war. Die angegebene Oratio: ‚Communicantes' ist übrigens abgekürzt, denn eine ‚Oratio post nomina'[1]), welche den Inhalt des Communicantes wiederholt, führt zuerst, ebenfalls mit dem Stowe-M. im Einklange, die Patriarchen und Propheten, dann die Apostel und Martyrer und zuletzt die lebenden und verstorbenen Gläubigen an, ohne die seligste Jungfrau und Confessoren zu erwähnen. Wahrscheinlich wurde darum in diesem ältesten spanischen Gebete auch das Andenken der Patriarchen und Propheten gefeiert und von dem Gedächtniss der Martyrer unmittelbar auf das der Verstorbenen übergegangen.

2. Das der Oration ‚Communicantes' folgende Gebet trägt die Aufschrift ‚Post nomina' und enthält Bitten um gnädige Aufnahme des Opfers zum Heile der Lebenden und Verstorbenen[2]). Isidor bemerkt über dasselbe: „Tertia (oratio) autem effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per id sacrificium veniam consequantur." Sehr häufig ist sie vom Feste influenzirt, dem wesentlichen Inhalte nach stimmt sie jedoch mit der römischen Oration: ‚Hanc igitur oblationem' überein. Beide enthalten eine erneuerte Aufopferung des ‚munus oblatum' und gedenken dabei der Lebenden und Verstorbenen, obwohl Gregor I. das römische Gebet abgekürzt hat.

§. 119.

Pax und Illatio.

Das der ‚Oratio post nomina' folgende Gebet: ‚Ad pacem' kennzeichnet Isidor also: „Quarta (oratio) post haec infertur pro osculo pacis et charitatis, ut reconciliati omnes invicem consocientur digne per sacramentum corporis et sanguinis Christi" (c. 15).

---

[1]) Sanctorum tuorum Domine communicantes memorie Patriarcharum Prophetarumque tuorum non sumus immemores . . . Memoramus etiam Apostolos tuos . . . Facimus quoque et Martyrum mentionem . . . Fidelium praeterea tuorum in hac adhuc peregrinatione degentium nomina recensemus . . . Non obliviscimur quoque defunctos nature nostre ac fidei socios. Sed precamur te Domine, ut eis refrigeria tribuas sempiterne quietis. p. 134. Dom. IV. Adv.

[2]) Omnipot. sempiterne Deus, adesto quaesumus precibus supplicantium tibi propitius et humilitatis sancte oblationem adtende placatus, ac praesta Domine ut hoc sacrificium quod offerimus et nobis omnibus proficiat ad salutem et defunctis praestetur ad requiem. Amen. Dom. VI. p. Epiph. p. 271. cf. p. 247. 235. 202. 187. 160.

Nach diesem Gebete, fährt das Missale mixtum fort, „dicat presbyter elevatis manibus in celum: Gratia Dei omnipotentis, pax et dilectio D. N. J. Ch. et communicatio Spiritus sancti sit semper nobis. R. Chorus. Et cum hominibus bonae voluntatis. Presbyt. Quomodo astatis pacem facite. Chorus. Pacem meam do vobis etc. . . . Presbyt. Sursum corda. Chor. Habemus ad Dominum. Presb. Deo et Domino nostro Jesu Chr. filio Dei qui est in celis dignas laudes dignasque gratias referamus . . . Chor. Dignum et justum est. Presb. (Inlatio) Dignum et justum est, nos tibi gratias agere" etc. (p. 116.)

Dieser Ritus ist dem der Apost. Const. (l. 8 c. 12) völlig conform. Streicht man nämlich das anerkannt jüngere Gebet ‚Ad pacem' aus der spanischen Messe, so verläuft ihr Ritus, wie der der Ap. Const. Diesem zufolge bringen die Diaconen während oder nach dem Friedenskusse die Gaben auf den Altar. Der Bischof macht das Kreuz und spricht: „Gratia omnipotentis Dei et charitas D. N. J. Ch. et communicatio spiritus s. sit cum omnibus vobis. R. Et cum spiritu tuo. Tum pontifex: Sursum corda. R. Habemus ad Dom. Pontifex. Gratias agamus Domino. R. Dignum et justum est. Pontifex dicat: Vere dignum et justum est, laudare te Deum etc. (l. c. c. 12).

Angesichts dessen ist die Annahme berechtigt, die spanische Messe habe in dieser Beziehung ihren ältesten Ritus treu bewahrt. Die Liturgie der Apostol. Constitutionen lässt es zwar zweifelhaft, ob die Worte: ‚Gratia omnipotentis' die Handlung des Friedenskusses schlossen oder das Dankgebet einleiteten, in der spanischen kündigten sie jedenfalls die Pax an. Das war auch in der römischen Messe der Fall, denn Papst Innocenz I. sagt ausdrücklich: „pax sit necessario indicenda" (S. 199). Als darum dieselbe in Rom vor der Communion ertheilt wurde, sprach der Priester die obigen Worte nach dem Vater unser, wie das Stowe-Missale bezeugt (S. 95); Gregor I. zog sie aber in die Formel zusammen: Pax Domini sit semper vobiscum. R. Et cum spir. tuo. (S. 259). Die Gallier, wahrscheinlich durch das mit ihnen verbundene Kreuzeszeichen veranlasst, sie als Segnung zu fassen, verknüpften sie hingegen mit der Benediction in der Messe. (S. 349 b.). Dadurch fällt auf die Abstammung und Entwicklung dieses Ritus in den abendländischen Kirchen das erforderliche Licht.

2. Der die Präfation oder Illatio der mozarabischen Liturgie einleitende Wechselgesang von Priester und Volk wurde angeführt. Den Inhalt der Illatio selbst charakterisirt Isidor also: „Quinta deinde infertur inlatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam ad Dei laudem terrestrium creaturarum, virtutumque coelestium angelorum universitas provocatur et Hosanna in excelsis cantatur." Weil der Höhepunkt der sanctificatio oblationis die Consecration ist, begreift Isidor unter dem fünften Gebete das

von den irdischen Creaturen Gott dargebrachte Lob, oder die Präfation, sodann das Trisagion und seine Lobpreisung durch die himmlischen Kräfte, wie das in der mozarabischen Messe mit: ‚Oratio post sanctus' bezeichnete Gebet, und die Consecration selbst. Im engeren Sinne begreift demnach die Illation das von der Gesammtheit der irdischen Geschöpfe dargebrachte Lob Gottes. Während aber das Dankgebet der apostolischen Liturgie Himmel und Erde, Luft und Feuer u. s. w. zum Lobe Gottes anruft, ist es in der Illation der mozarabischen Messe das Geheimniss des Festes (Ostern, Pfingsten u. s. w.) oder das Leben des Heiligen, um dessen willen Gott gelobt und ihm gedankt wird. Schwerlich wird jedoch Jemand glauben, die Worte: ‚Universitas terrestrium creaturarum' bezeichnen diesen Inhalt der mozarabischen Illation, wohingegen sie die Beschaffenheit des apostolischen Dankgebetes treffend charakterisiren. Das drängt zu der Annahme, zur Zeit Isidor's († 636) habe die Illation theilweise noch die Gestalt des alten Dankgebetes an sich getragen. Wirklich lassen sich Spuren desselben in den schon erwähnten Messen der Epiphaniesonntage und Quatember nachweisen. Wie in Gallien das umfangreiche alte Dankgebet auf die Contestationen verschiedener Messen vertheilt wurde, so machte man es anfänglich auch in Spanien mit den Illationen. In den Officien der Feste verdrängten die durch das Kirchenjahr beeinflussten Gebete die der alten Liturgie völlig. An den Ferien und Sonntagen, besonders jenen, welche damals mit den Festen noch in keiner näheren Verbindung standen, erhielten sich hingegen die Illationen der alten Messe unter und neben den dem mozarabischen Ritus eigenthümlichen Gebeten. Aus ihnen ist darum das Dankgebet der apostolisch-spanischen Messe zu reconstruiren. Um allzu grosse Wiederholungen zu vermeiden, wird dasselbe am Schlusse der Abhandlung mitgetheilt. Ohne alle weitere Zuthat haben wir daselbst die in den Illationen des Missale mixtum enthaltenen Fragmente des alten Dankgebetes an einander gereiht, und dem auch nur oberflächlichen Kenner der Liturgie der apostolischen Constitutionen wird die grosse Uebereinstimmung beider Dankgebete in die Augen springen.

§. 120.

Trisagion und Consecration.

Das Trisagion schliesst die Illation theils durch die Formel: „Quem cum patre et spiritu sancto adorant angeli et archangeli, throni, dominationes et potestates ita dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus" (col. 116), theils durch die Worte: „Cui merito omnes

angeli et archangeli non cessant clamare quotidie una voce dicentes etc." (col. 245), theils durch: „Quem te cum patre et cum spiritu sancto omnes angeli laudare non cessant, ita dicentes etc." (col. 267). Weil sich alle diese Formeln nicht auf die Trinität, sondern speciell auf den Sohn beziehen, so wurde in der spanischen Messe das Trisagion nicht, wie in der Liturgie der apostolischen Constitutionen, vor dem Danke für die Erlösung durch Christus, sondern nach demselben recitirt. Dasselbe lautet in der Messe des Jacobus: „Respondeat Chorus. Sanctus, S., S., Dominus Deus Sabbaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria majestatis tue. Osanna filio David. Benedictus qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis. Agyos, Agyos, Agyos, Kyrie, o theos" (col. 549). Wie die Oratio post sanctus des fünften Fastensonntages zeigt, in der die Worte stehen: „Que in celestibus sine defectu psallitur ab angelis, et hic solenniter decantatur a populis" (col. 376), wurde es von dem gesammten Volke gebetet.

2. Der gallischen Messe conform folgt in der mozarabischen dem Trisagion die Oratio post sanctus, hier, wie dort, an das Sanctus oder Benedictus des Trisagion unmittelbar anknüpfend. Der Heilige und Gebenedeite ist Jesus, der Fürsprecher beim Vater und Mittler für unsere Sünden (col. 246), die Versöhnung (propitiatio) der Sünder und aller Gläubigen (col. 255). Christum igitur rogemus auctorem, quem scimus nobis celebrandum esse post mortem, ipsum Dominum et redemptorem eternum (col. 262). Qui sacrificandam novam legem sacerdos Dei verus instituit, hostiam se tibi placitam et ipse obtulit et a nobis jussit offerri (col. 250). Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Chr. filius tuus. Qui repudiata immundorum cogitatione libaminum simplicem ritum nove sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter hec sacrosancta solennia innocentiam puram vovere et Deo soli hostiam laudis offerre Ipso Domino redemptorique nostro eterno (col. 272)[1]).

So lautet der Inhalt dieser Oration nach Messformularien, welche die Gebete meistens dem alten spanischen Missale entlehnt haben. Sie drücken ebenso bestimmt den Opfercharakter der Eucharistie aus, als sie dadurch mit dem Eingange des römischen Messcanons in Einklange stehen, welche von der Oration: ‚Te igitur' mit der Bitte: ‚Uti accepta habeas et benedicas haec munera etc.' auf die Fürbitten (Memento und Diptychen), sodann auf die Orationen: ‚Communicantes' und ‚Hanc igitur' übergeht und mit der erneuerten Bitte: ‚Quam oblationem . . acceptabilem facere digneris' schliesst. Die mozarabische Messe enthält dem-

[1]) Ausführlicher und markirter bringt den Opfercharakter der Messe die Oratio post sanctus des siebenten Epiphaniesonntags zur Geltung. (col. 277.)

entsprechend das erste römische Oblationsgebet: ‚Te igitur' in der Oratio Post sanctus, sodann (mit Uebergehung des Memento, Communicantes und der Oration: ‚Hanc igitur obl.') das der römischen Oration: ‚Quam oblationem' correspondirende, der Consecration gleichfalls unmittelbar vorhergehende Gebet: ‚Adesto Jesu . . sanctifica hanc oblationem etc.', so dass Anfang und Schluss dieses Gebetscyclus in beiden Liturgien übereinstimmen und die Differenz blos in dem Mangel der Memento, Communicantes u. s. w. in der mozarabischen Messe besteht.

3. Nach der gewöhnlich mit den Worten: ‚Dominus et redemptor noster' schliessenden Oratio post sanctus faltet der Priester die Hände und spricht, sich vor dem Altare verneigend: „Adesto, Adesto Jesu bone pontifex in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui, sancte Domine ac redemptor aeterne. Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur etc." (col. 116). Dieses Gebet gehört in seiner jetzigen Gestalt einer späteren Zeit an, wie die Wiederholung der die Oratio post sanctus schliessenden Worte: ‚Dominus ac redemptor' und die Aufschrift des nachfolgenden Gebetes: ‚Oratio post pridie' zeigt. Das Gebet ‚Adesto' enthält nämlich die Worte ‚Qui pridie' nicht und doch trägt die folgende Oration die Aufschrift von ihm. Die Mozaraber liessen also die Worte ‚Qui pridie' weg und setzten an ihre Stelle die obigen: ‚Adesto . ., tradebatur'. So argumentiren Le Brun (col. 277) und Lesleus (col. 550 e). Allein die Liturgie des Marcus, Jacobus u. s. w. beginnt die Consecrationsformel mit: ‚In qua nocte tradebatur', weswegen dieses wohl auch der Anfang der spanischen Formel war. Wenn aber Lesleus die Fassung: ‚Qui pridie quam pateretur, in qua nocte tradebatur' empfiehlt, so scheint das doch gar zu hart. Nach meinem Ermessen lautete der Schluss des alten Gebetes: „. . ut sanctificata sumamus per manus s. angeli tui. Dominus noster Jesus Chr. in qua nocte tradebatur". Die Aufschrift der folgenden ‚Oratio post pridie' kam, wie die der vorhergehenden ‚Post sanctus', aus der gallischen Liturgie in die mozarabische. „In qua nocte tradebatur", fährt das mozarabische Missale fort, „accepit panem et gratias agens benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate. Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur (Hic elevatur corpus). Quotiescumque manducaveritis, hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam coenavit dicens. Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum (Hic elevatur calix coopertus cum filiola). Quotiescumque biberitis hoc facite in meam commemorationem. Et cum perventum fuerit ubi dicit: In meam commemorationem, dicat presb. alta voce (omnibus diebus preter festivis,

pari modo ubi dicit: In claritatem de celis. Et qualibet vice respondeat Chorus: Amen). Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annunciabitis donec veniet in claritatem de celis. Amen." Die in Parenthese eingeschlossenen Worte gehören einer sehr jungen Zeit an, die Consecrationsformel selbst ist hingegen die ursprüngliche. Aber selbst die nach mozarabischem Ritus celebrirenden Priester bedienen sich ihrer nicht mehr, sondern der römischen [1]). „Forma ista consecrationis ponitur, ne antiquitas ignoretur, sed hodie servatur traditio ecclesiae", bemerken Lesleus und Le Brun.

§. 121.

Oratio post pridie.

Die der Consecration folgende, ‚Post pridie' überschriebene Oration, charakterisirt Isidor auf folgende Weise: „Porro sexta (oratio) exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur" [2]). Der Heilige bringt in diesem Gebete blos zwei Momente zur Geltung, die Oblation und die Epiklese, obwohl die Orationen des Missale deren vier, die Anamnese, Oblation, Epiklese und Exomologese, namhaft machen. Dass diese Aufzählung die genauere ist, lehrt auch die alte Liturgie. Isidor berichtet jedoch insofern richtig, als in den Orationen des Missale mixtum die Epiklese, neben dem Opfergebet, hauptsächlich hervortritt. Weil er sodann Opfergebet und Epiklese als Eine Oration fasst und dem Opfergebete die Anamnese ebenso vorherging, als sich an die Epiklese die Exomologese anschloss, so darf man daraus folgern, zur Zeit des Heiligen habe diese Oration bereits eine ähnliche Gestalt gehabt, wie sie in den ältesten Sonntagsmessen enthalten ist. Von diesen Messen enthalten einige alle vier Bestandtheile des Gebetes nach der Consecration, obwohl der alten Liturgie gegenüber abgekürzt und zu Einer Oration verschmolzen [3]). Andere besitzen,

---

[1]) Der im J. 923 nach Spanien zur Prüfung der Liturgie gesandte päpstliche Legat verlangte die Vertauschung der altspanischen Consecrationsformel mit der römischen.

[2]) Isid. De officiis 15. n. 3 (p. 381). Hittorpius cum mss suis edidit: confirmatio . . confirmetur. Azevedo.

[3]) Post pridie. Vitam nostram Domine unigeniti tui mortem votiva confessione promerentes resurrectionem ejus et ascensionem in celis fide indubitata fatemur, vetus (sic; venturus?) quoque rursus ac pro meritis singulos judicaturus: reatu licet trepidi, sed tua freti misericordia prestolamur (Anamnese). Ob hoc ergo quaesumus famulantes ut oblationem hanc spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis Do-

wie in der gallischen Liturgie, blos das eine oder andere Moment dieses Gebetes. Wenn die genannte Oration alle vier Bestandtheile anführt, nimmt die Anamnese, oder das Gedächtniss des Leidens, der Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi, in Uebereinstimmung mit der alten Liturgie, den ersten Platz ein. Den zweiten besitzt, gleichfalls den übrigen Liturgien conform, das Opfergebet, d. h. die Darbringung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Fratres commemorationem passionis, mortis et resurrectionis D. N. J. Chr. filii tui precamur omnipotens pater, ut has hostias sancto altario tuo superpositas intendas propitius, sanctifices et benedicas ac sumentibus ad salutem pertinere concedas. (Dom. V. p. Epiph. col. 267). Besondere Beachtung verdient die Oration der Messe des Ostermontags wegen ihrer Aehnlichkeit mit der des römischen Missale [1]). Dieselbe ist nämlich so offenkundig, dass sie sich entweder aus der alten römisch-spanischen Liturgie vererbt hat, oder etwa im sechsten Jahrhundert aus der römischen Messe in die mozarabische aufgenommen worden ist. Für die zweite Annahme zeugt der in der Epiklese gemachte Unterschied zwischen dem blos anwesenden und opfernden Volke (tam adstantis quam offerentis). Ein solcher Unterschied würde vor dem sechsten Jahrhundert nicht gemacht worden sein, da in der alten Zeit alle anwesenden Gläubigen (mit wenigen Ausnahmen) opferten. Uebrigens schliesst das nicht aus, dass dieses Opfergebet aus der ältesten spanischen Liturgie in die mozarabische überging. Ferner ist diese Oration darum von Interesse, weil die Spanier des sechsten Jahrhunderts das Oblationsgebet der römischen Messe nicht an dieser Stelle eingereiht haben würden, wenn sie die Oration Post pridie nicht für die Nachfolgerin der im

---

mini nostri J. Chr. plena transformatione conformes (Epiklese). Ut hostia qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur, nec nos transfixos vulnere a tua reprobes curatione. Medicus enim es, egri sumus, misericors es, nos miseri. Ergo qui tibi nostra non abscondimus vulnera, quibus placaris, sana nos sacrificio (Exomologese). Amen. Dom. II. p. Epiph. (col. 250).

[1]) Nach der Anamnese fährt sie fort: Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarche nostri Abrahe et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat (damit beginnt die Epiklese) hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tue ex hoc sublimi altario tuo per manus Angeli tui et deferatur in ista solennia Spiritus tuus sanctus qui tam adstantis quam offerentis populi, et oblata pariter et vota sanctificat. Ut quicumque ex hoc corpore libaverimus, sumamus nobis medelam anime . . Ut vere hic sanguis sacer filii tui Domini nostri ita peccata nostra diluat potatus, sicut quondam nos redemit effusus. R. Amen (col. 491).

römischen Missale nach der Consecration aufgezeichneten Gebete gehalten hätten.

2. Das Vorhandensein der Epiklese in der mozarabischen Messe bezeugt die in Rede stehende Oration zweifellos. Der h. Geist wird über die Eucharistie herabgerufen, damit er sie heilige. Emitte spiritum tuum de sanctis coelis tuis quo sanctificentur oblata (Dom. I. Quadrag. 304). Wie aber die Werke ad extra überhaupt der Trinität oder Gott zukommen, wenn sie auch einer Person besonders zugeschrieben werden, so auch die Heiligung der Eucharistie. Deshalb wird gebetet, ut in eodem spiritu, quo te in carne virginitas incorrupta concepit, has hostias trinitas indivisa sanctificet (In Nativ. Dom. 189). Aus demselben Grunde wird statt des h. Geistes der Vater oder Gott angerufen. Precamur omnipotens pater, ut has hostias . . sanctifices et benedicas ac sumentibus ad salutem pertinere concedas (Dom. V. p. Epiph. 267). Deus, qui es sanctificator oblationum . . tu benedictione gratiae tuae et appositum tibi sacrificium sanctifica, et jejunantium pectora ab omni contagione delictorum emunda (Fer. 4. p. Dom. V. Quadrag. 383 s.).

Die durch den h. Geist bewirkte Heiligung bezieht sich zunächst auf die Eucharistie. Welcher Art sie war, zeigt das Folgende: „Quesumus, ut oblationem hanc Spiritus tui permixtione sanctifices, et corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi plena transformatione conformes, ut hostia, qua nos redemptos esse meminerimus, mundari a sordibus facinorum mereamur.“ (Dom. II. p. Epiph. 250). Darüber darf man aber nicht übersehen, dass durch die Heiligung der Eucharistie zugleich der Empfänger derselben geheiligt werden sollte. Manchmal kommt dieses Moment allein zum Vorschein[1]). Um daher die Bedeutung der mozarabischen Epiklese richtig darzustellen, darf nicht blos ein Moment, sondern es müssen beide in's Auge gefasst werden. Sie werden auch insofern mit einander verbunden, als der h. Geist (Gott) angerufen wird, die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger heilige. Weil die Eucharistie als solche ihrem Empfänger zum Tode gereichen kann, ist es weder überflüssig, noch die Consecration beeinträchtigend, wenn um ihre heiligende Wirkung insbesondere gebeten wird, sondern in dieser Anrufung offenbart sich vielmehr die Vollendung der Wandlung (plena transformatione conformes).

Wenn Hoppe dagegen einwendet: „Die Ausdrücke ‚benedicere‘ und ‚sanctificare‘ haben, sobald sie bezüglich der eucha-

[1]) Sic quoque Domine sanctificatio et benedictio tua defensio est et mundatio nostra (Fer. 4. Paschae 502). Diese Worte stehen unmittelbar nach dem Opfergebete und vertreten zweifellos die Epiklese.

ristischen Elemente gebraucht werden, in der liturgischen Sprache vor der Consecration den bestimmten Begriff der Consecration (als solche fasst er die Epiklese), und es ist nicht einzusehen, wie dieselben Worte in einem und demselben liturgischen Acte plötzlich, d. h. unmittelbar nach der Consecration eine andere Bedeutung gewinnen sollten“ [1]: so lehrt nachstehende Oration, dass dem doch so ist. „Unde (heisst es in Octava Pasche 574), per ipsum (Christum) te Deus pater exposcimus, ut illo spiritu haec oblata sanctifices, quo olim in discipulos insufflasti credentes. Sicque nos participatione hostiae hujus percipiamus meritum sanctitatis.“ In dem ersten Satze ist ebenso sicher von der Sanctificatio der Oblata, als in dem zweiten von der Sanctificatio der Empfänger die Rede. Der Fehler Hoppe's liegt darin, dass er die Bedeutung der ersten Sanctificatio als Consecratio für zweifellos wahr hält. Gerade die obige Stelle zeigt, wie sie zu verstehen ist. Die Sanctificatio des h. Geistes wird in der Epiklese mit der Mittheilung des h. Geistes an die Apostel in Parallele gesetzt. Wie sie durch die Mittheilung des h. Geistes nicht erst zu Aposteln gemacht wurden (das geschah zuvor durch Christus), sondern durch sie die Kraft erhielten, Sünden zu vergeben und zu heiligen: so wird durch die Epiklese Brod und Wein nicht consecrirt, denn das geschieht durch das Sprechen der Einsetzungsworte, sondern der h. Geist ertheilt der Eucharistie noch eigens die Kraft, die Empfänger derselben zu heiligen [2].

Endlich sei noch auf die Verwandtschaft der citirten Epiklese in der Ostermontagsmesse mit dem römischen Missale aufmerksam gemacht. Häufig bestreitet man die Annahme, die Oration: ‚Supplices te rogamus‘ enthalte die Ueberbleibsel der alten Epiklese. Niemand kann jedoch leugnen, dass die citirte Oration des mozarabischen Missale das Gebet: ‚Supplices te rog.‘ durchweg, und zwar theilweise wörtlich berücksichtigt, und zweitens, dass es die ihm entlehnte Oration ‚Supplices‘ als Epiklese fasst. Wenn das aber in so früher Zeit geschah, so liegt hierin ein starker Beweis für den Epiklesen-Charakter dieser Oration.

Die mozarabische Oration weicht desungeachtet von der des römischen oder gregorianischen Missale ab, und zwar durch den im römischen Missale fehlenden Satz: „Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat“; denn die übrigen Zusätze sind blos Erweiterungen des Gebetes ‚Supplices te rogamus‘, wie sie oft vor-

---

[1]) Hoppe, Die Epiklesis S. 77. not. 164.

[2]) Wenn die Epiklese zur Verwandlung von Brod und Wein nothwendig wäre, könnte sie weder in jeder Messe in den Ausdrücken wechseln, noch in einigen Messen gänzlich fehlen und doch ist beides in der mozarabischen Liturgie der Fall.

kommen. Dem spanischen Bearbeiter der citirten Oration ‚Post pridie' muss darum ein älteres römisches Gebet vorgelegen haben, welches die Bitte um die Herabkunft des h. Geistes (‚benedictio') enthielt. Dieses war zur Zeit des Gelasius der Fall. Er schreibt nämlich: „Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobatur" [1]? In dem gelasianischen Sacramentar besass darum die Oration ‚Supplices' (zwischen den Worten ‚omnipotens Deus' und ‚jube haec perferri') eine Anrufung des h. Geistes, dass er über das Opfer herabkomme, die vielleicht lautete: „Descendat hic Spiritus sanctus, sicut quondam in patrum hostiis descendebat et jube" etc.

Endlich findet sich das Gebet der Exomologese in einigen Messen deutlich, wie das oben (S. 422 Anm. 3) angegebene Citat (Dom. II. p. Epiph. 250) zeigt. Die Oration ‚Post pridie' der Messe ‚in jejunio Kalendarum Novembrium' besteht blos aus ihr. „Multe", lautet dieselbe (655), „sunt aversiones nostre: quibus impediti a te recessimus, nec oculos ad celum sublevare audemus. Sed tu qui inspicis nos dejici conscientia nostra, alleva nos miseratione gratuita. Ut hoc sacrificium pro delictis nostris miseratus accipiens, ab omni nos crimine propiciatus emundes. Amen." Meistens zerfliesst jedoch dieses Schuldgebet mit der Epiklese, sofern man in demselben den h. Geist um Befreiung von Sünden und um Heiligung anrief [2]). Das der Oration ‚Post pridie' unmittelbar folgende Gebet: „Te praestante sancte Domine, quia tu hec omnia nobis indignis servis tuis. valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, ac prestas nobis, ut sit benedicta a te Deo nostro in secula seculorum. R. Amen", weist gleichfalls durch ‚indignis servis' auf dasselbe zurück.

Mit dem Gebete ‚Te praestante' endigt der Canon. Weil dieses Gebet, obwohl die Worte ‚per ipsum. cum ipso' etc. fehlen, die übrigen (‚per quem haec omnia semper (valde) bona creas sanctificas, vivificas, benedicis ac praestas nobis') mit der römischen Schluss-Doxologie gemeinschaftlich hat, vertritt dasselbe ohne Zweifel den Schluss des Canons, der in ähnlicher Weise in allen Liturgieen vorkommt.

3. Demnach steht die spanische Messe mit der in der ganzen katholischen Kirche bis zu Ende des vierten Jahrhunderts üblichen Liturgie, bezüglich der Gebete nach der Consecration, im Einklange. Blos in einem Gebete unterscheidet sich der Orient

[1]) Gelas. Fragm. VII (ed. Thiel 486).

[2]) Domine sacrificia dependentes supplices flagitamus, ut effundas in his hostiis sancti tui spiritus largitatem. Ut dum a te benedicta sumimus, omni nos benedictione refectos et a criminum vinculis liberatos, omnibus modis gaudeamus. Amen. (col. 245).

vom Occident, sofern dort die Fürbitten (Memento) gleichfalls nach der Consecration, hier aber und zwar in Rom vor der Consecration, in Gallien und Spanien vor der Präfation verrichtet wurden. Der wahrscheinliche Grund wurde angegeben (S. 146). Um so interessanter ist die Rubrik des spanischen Missale, die nicht etwa zufällig oder durch den Abschreiber missverständlich in dasselbe kam, sondern dreimal, an verschiedenen Orten, dem Celebrans befiehlt, das ‚Memento pro vivis' nach dem Symbolum und vor dem Vater unser zu sprechen [1]). Weil die Recitation des Symbolums und der spanische Ritus der Brodbrechung offenbar spätere Zusätze sind, gingen die Fürbitten dem Vater unser voran, und da dieses erst Gregor I. ‚mox post precem' zu beten befahl, wurde das Memento in der alten spanischen Messe im Canon, mit den übrigen Gebeten nach der Consecration recitirt.

Die betreffende Rubrik bezeugt deshalb den bezüglichen Ritus der alten spanischen Messe, und dieses Zeugniss ist um so werthvoller, als sich ein zweites abendländisches für diese Sache meines Wissens nicht beibringen lässt. Zudem ist bei der durch die gemeinschaftliche Abstammung von der apostolischen Liturgie verursachten Verwandtschaft der altspanischen Messe mit der altrömischen und gallischen anzunehmen, derselbe Ritus sei auch der ihrige gewesen, so dass das früher als Vermuthung Ausgesprochene (S. 146) dadurch als Thatsache beglaubigt wird.

Man wird vielleicht bestreiten, die genannte Rubrik sei ein Fragment aus dem alten Ritus, und Lesleus nennt sie auch ein ‚recens institutum', weil sie mit dem römischen und gothisch-spanischen Missale nicht übereinstimme (p. 558 n k). Allein der Ruf des Diacons, die Katechumenen sollen sich entfernen, ertönte auch dann noch in der Messe, als es solche nicht mehr gab. Sodann ist das Memento keine neue Einrichtung, sondern eine uralte. Damit will jedoch nicht geleugnet werden, dass man später für diese Rubrik ein Object suchte, und da das Memento hier nicht mehr vorhanden, sondern vor die Präfation verlegt war, der Embolismus nach dem Vater unser zu einem solchen Fürbittengebet gemacht wurde. Nicht das Fürbittengebet oder Memento hat die Rubrik verursacht, sondern die alte Rubrik das neue Memento.

---

[1]) Nach der Oration: ‚Te prestante' sprachen die späteren Spanier das Symbolum, dem ein gleichfalls später eingeführter Ritus der Brodbrechung folgte. Darauf schreibt die Rubrik vor: Statim purget bene digitos et cooperto calice fiat Memento pro vivis. Postea dicat presbyter ad orationem dominicam equaliter istam orationem: Oremus. Verbum patris etc. Pater noster qui es in coelis etc. Miss. mixt. p. 118. 139. und 558.

§ 122

Symbolum. Brodbrechung. Vater unser. Memento.

Dem Schluss des Canons folgten, wie in der irischen Messe (S. 54), Antiphonen, welche das Brechen der Hostie vorbereiteten. „Der Priester," bemerkt das Missale mixt., „nimmt den Leib des Herrn von der Patene, hält ihn über den abgedeckten Kelch und spricht mit lauter Stimme an allen Fest- und Sonntagen, ausser an Orten (locis), welche eine eigene Antiphon zur Brodbrechung haben: „Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum. Dicat presb.: Fidem corde credimus, ore autem dicamus." (p. 117.) Ueber diese der Brodbrechung vorhergehende Antiphon ist zu bemerken, dass die ferialen Messen eigene Antiphonen besitzen[1]). Hatten aber die Ferien der Fastenzeit (die am frühesten ein Officium erhielten) eigene Antiphonen, dann um so mehr die mit einem Officium ausgestatteten Sonn- und Festtage. Sie wurden jedoch durch die auf die Recitation des Symbolums sich beziehende Antiphon: „Den Glauben, den wir im Herzen tragen," u. s. w. verdrängt, welche, wie den ganzen Ritus der Recitation des Symbolums, die dritte toletanische Synode (589) einführte. Die mozarabische Liturgie besass demnach vor dem Jahre 589 Antiphonen vor der Brodbrechung.

2. Dieser Antiphon, sollte man glauben, sei unmittelbar das Brechen des Brodes selbst gefolgt. Dem ist jedoch nicht so, sondern nach derselben „erhob der Priester den Leib Christi, damit er von dem Volke gesehen werden konnte und der Chor sprach das nicänisch-constantinopolitanische Symbolum in zwei Abtheilungen." Das Symbolum trennte demnach beide Theile. Wie ist dieses zu erklären? Der dritten toletanischen Synode entsprechend „soll in der Messe nach dem Vorschlage des Königs vor dem Gebete des Herrn das Symbolum von Constantinopel mit heller Stimme gesungen werden". Obwohl die Annahme, auf den Antrag des Königs Reccared sei das Symbolum in die spanische Messe gekommen, die gewöhnliche ist, verdient doch auch die Ansicht, das Glaubensbekenntniss sei bereits früher in einigen Theilen Spaniens während der Messe gebetet worden, Berücksichtigung. Noch zu Ende des vierten Jahrhunderts behandelt Ambrosius das Symbolum als Arcanstück[2]), so dass

[1]) Sie lauten theils: „Fiat misericordia tua Domine super nos, sicut speravimus in te" (cf. col. 309. 313. 323. 333. 342. 347. 352), theils: „Tu Domine da escam nobis in tempore opportuno, aperi manum tuam et imple omnem animam benedictione" (cf. col. 358. 383. 400. 405).

[2]) Cave ne incaute symboli et dominicae orationis divulges mysteria. Ambr. de Cain 1, 9 n. 37 (p. 172).

es in dem fünften und sechsten Jahrhundert als solches in Spanien gegolten haben mag. Die harten Verfolgungen, welche die Katholiken durch die arianischen Eindringlinge erlitten, mögen einige Bischöfe veranlasst haben, dasselbe in die Messe aufzunehmen, um die Gläubigen im katholischen Bekenntnisse zu befestigen [1]; dieses um so mehr, als es auch im Orient geschah. Als Arcanstück musste es aber in der Messe der Gläubigen eingereiht werden, weswegen es die Liturgie des Basilius und Chrysostomus nach dem Friedenskusse und der Opferung besitzt. Ausserdem eignete sich als zweiter Ort für seine Recitation die Stelle unmittelbar nach dem Canon. Orient, wie Occident, schieden die mit dem Canon schliessende eigentliche Opferhandlung bestimmt und scharf von der mit dem Vater unser beginnenden Abendmahlsfeier. (cf. S. 188.) Darum verlegten die Bischöfe, welche das Symbolum aufgenommen hatten, es an diese Stelle. Von dieser Uebung hatte Reccared gehört, und weil er sie in seinem ganzen Reiche eingeführt wissen wollte, acceptirte die dritte Generalsynode zu Toledo, auf welcher die Bischöfe des ganzen Reiches versammelt waren, seinen Vorschlag. Auf diese Weise erklärt sich das Auffallende des mozarabischen Ritus genügend.

3. Nach der Recitation des Symbolums findet die Brodbrechung statt. „Die Eucharistie in der Mitte brechend, legt der Priester die eine Hälfte auf die Patene, von dem anderen Theile macht er fünf Partikeln und legt auch sie auf die Patene. Hierauf nimmt er den andern Theil, bricht denselben in vier Partikeln und legt sie gleichfalls in der vorgeschriebenen Ordnung auf die Patene“ (col. 118). Dieser Ritus kam wahrscheinlich aus der gallischen Liturgie in die spanische. Die i. J. 567 zu Tours gehaltene Synode schrieb nämlich vor, die eucharistischen Partikeln sollen nicht willkürlich, sondern in Kreuzesform auf den Altar gelegt werden (can. 3), ein Kanon, der in dem mozarabischen Ritus eine weitere Ausbildung erhielt. Die Hostie wurde in neun Partikeln zertheilt, welche die nachfolgenden christlichen Mysterien symbolisirend von ihnen die Namen 1) Corporatio (Menschwerdung), 2) Nativitas, 3) Circumcisio, 4) Apparatio (Erscheinung), 5) Passio, 6) Mors, 7) Resurrectio, 8) Gloria, 9) Regnum erhielten. Sie wurden so in Kreuzesform auf die Patene gelegt, dass die fünf ersten Partikeln den vertikalen, Mors

[1] Die Messe Sancte Eulalie Virginis gedenkt in der Oratio ante orationem dominicam (col. 170) ebenso der Recitation des Symbolums in der Messe, als der „miserie nostre“. Sollte diese Messe um die genannte Zeit verfasst sein, so lieferte sie einen positiven Beweis für das Gesagte. Ueber solche Bedrängnisse vergleiche man auch das Gebet: Ad orationem dominicam (col. 150 s.).

und Resurrectio den Querbalken desselben bildeten. Die achte und neunte Partikel legte man an der Seite desselben nieder, denn das Thronen Christi (gloria) zur Rechten der Majestät im Himmel als Hoherpriester (Hebr. 8, 1), bis seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt werden (Regnum Hebr. 10, 13), gehört zwar zum Opfer, aber nicht zum Kreuzesopfer im strengen Sinne. Weil in der patristischen Periode das Geheimniss der Beschneidung nicht besonders betont wird, weil erstmals die genannte Synode von Tours von dem Feste der Beschneidung redet, das Isidor in der Schrift ‚De officiis' noch nicht erwähnt, war der beschriebene Ritus auf keinen Fall vor dieser Synode, wahrscheinlich nicht einmal zur Zeit Isidor's vorhanden, denn er gedenkt desselben nicht.

4. „Sogleich, fährt die obige Rubrik fort, reinigt er die Finger sorgfältig, bedeckt den Kelch und macht das Memento für die Lebenden (fiat memento pro vivis). Hernach spricht der Priester vor dem Vater unser diese Oration: Oremus etc." (col. 118)[1]). Der Inhalt dieser Oration wechselt mit den Festen und Zeiten, weswegen jede Messe eine eigene, theilweise umfangreiche, besitzt. Meistens leitet der letzte Satz derselben die Recitation des Vater unser ein. Vom Priester laut vorgebetet, respondirte das Volk nach jeder Bitte des Vater unser mit ‚Amen' und nach den Worten: ‚Panem nostrum etc.' mit ‚Quia tu es Deus.' An die letzten vom Volke gesprochenen Worte: ‚Sed libera nos a malo' anknüpfend, spricht der Priester die in allen Messen gleichlautende Oration: Liberati a malo. „Befreiet von dem Uebel, im Guten stets bestärkt, mögen wir würdig sein, dir, unserem Gott und Herrn, zu dienen. Mache, o Herr! ein Ende unseren Sünden; gib Freude den Bedrängten, schenke Freiheit den Gefangenen, den Kranken Gesundheit, den Gestorbenen Ruhe. Verleihe Frieden und Sicherheit in allen unseren Tagen, brich die Frechheit unserer Feinde, und erhöre, o Gott, die Gebete aller deiner Knechte, der gläubigen Christen, an diesem Tage und zu jeder Zeit. Durch unsern Herrn Jesus Christus deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in der Einigkeit des h. Geistes als Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. R. Amen." (col. 119).

Weil in der alten römischen Liturgie das Vater unser nicht an diesem Orte stand, sondern von Gregor I. dahin verlegt wurde, richtete sich die mozarabische Liturgie in diesem Punkte nach

[1]) In missa Mozarabum solemnis vox Oremus bis tantum a sacerdote dicitur, primum ante agios, et rursus ante capitulum hoc quod orationi Dominicae praemittitur, quibus locis illud Oremus per errorem irrepsit; nam ritu Gotho-Hispano sacerdotis non erat populum admonere cum orandum erat, proclamando Oremus, sed ad diaconum id muneris pertinebat. Missale mixtum 559 a.

dem Gregorianischen Sacramentar. Wie verhielt es sich aber vor Gregor? Wurde dasselbe in der ältesten spanischen Messe recitirt und zu welcher Zeit? Da ich über diese Fragen nirgends Auskunft erhalten konnte, vermag ich sie nicht zu beantworten. In dem Missale mixtum wird das Gebet des Herrn „alsbald nach dem Canon gebetet" und demselben der Embolismus, jedoch mit einem von dem Gregorianischen völlig verschiedenen Inhalte, angehängt, wie das vorhergehende Citat zeigt.

Die Ursache dieser Aenderung liegt nach meiner Ansicht in der dem Vater unser vorausgehenden Rubrik: Fiat memento pro vivis. Dem Früheren (S. 427) gemäss zeigt dieses an, das Memento sei vor dem Schluss des Canons, als der letzte Bestandtheil der Orationen nach der Consecration gebetet worden. Diese Bedeutung der Rubrik war den späteren Spaniern entschwunden; da sie aber ein Memento vorschrieb, machten sie den Gregorianischen Embolismus zu einem Fürbitten-Gebete. Von der Verbindung mit dem Vater unser abgesehen, verrathen nämlich die Worte: ‚Liberati a malo' ebenso ihre gregorianische Herkunft, als der Inhalt der Oration das Gepräge eines Fürbitten-Gebetes an der Stirne trägt.

Das ist jetzt meine Erklärung dieses schwierigen Gegenstandes. In der Zeitschrift für kathol. Theologie (Innsbruck XII. Jahrg. S. 332) fasste ich die Rubrik: ‚Fiat memento pro vivis' als eine Aufforderung,die s. g. Catholica zu beten, auf. Weil sich in solchen Sachen keine Gewissheit erreichen lässt, und vielleicht Mancher meine frühere Annahme bevorzugt, mag sie hier folgen. „Ein Memento an dieser Stelle entspricht der alten Liturgie. Nachdem der Priester in der Clementinischen Liturgie den Canon mit der Doxologie, dem Grusse des Bischofes: „der Friede Gottes sei mit euch" (sammt dem Responsorium) geschlossen, ruft der Diacon: „Noch einmal lasset uns Gott bitten für die Kirche und das Volk!" [1]). Scheidet man das Symbolum und Vater unser, als spätere Zusätze, aus, dann reiht sich an den Gruss des Bischofes die Oration: ‚Liberati a malo', oder das Memento für die Lebenden und Verstorbenen in derselben Weise, wie in der Clementinischen Liturgie die Catholica, die gleichfalls das (wiederholte) Memento enthält Da aber die Ausmerzung des Symbolums und Vater unser historisch gerechtfertigt ist, da die Rubrik ‚Fiat Memento' ein Fürbittengebet verlangt und die Oration: ‚Liberati a malo' ein solches ist: so mag das die urspüngliche Gestalt der spanischen Messe gewesen sein.

---

[1]) Probst, Liturgie der ersten drei Jahrh. S. 272.

§. 123.
Benedictio. Commixtio.

Nach dem Gebete: ‚Liberati a malo', oder dem Memento, „nimmt der Priester die Partikel Regnum 9 von der Patene und hält sie über den Kelch. In der Osterzeit spreche er dreimal: Vicit leo de tribu Juda radix David alleluja. Der Chor respondire ebenso oft: Qui sedes super Cherubim radix David alleluja. Hierauf spricht er still die Oration: Das Heilige den Heiligen (Sancte sanctis), und die Vereinigung des Leibes unseres Herrn Jesu Christi sei uns, die wir nehmen und trinken, zur Vergebung und gereiche den abgeschiedenen Gläubigen zur Ruhe. Hierauf legt er die Partikel in den Kelch und bedeckt ihn (col. 119)."

Die Worte: Vicit leo etc. passen zwar für die Osterzeit, doch kommen sie auch in dem darauf folgenden Segensgebete (benedictio) des ersten Adventsonntages vor. Das Responsorium: ‚Qui sedes super Cherubim' eignet sich hingegen weder für die Osterzeit vor Christi Himmelfahrt, noch für Christus überhaupt, von dem es heisst: „Sitzet zur Rechten Gottes." Sicher würde Hieronymus die Beziehung dieser Worte auf Christus ebenso getadelt haben, als er den Irrthum Jener rügte: Qui in orationibus et oblationibus suis audent dicere: Qui sedet super Cherubim et Seraphim[1]). Das sieht man aber aus diesem Citate, dass die genannten Worte in den Messgebeten vorkamen. Wirklich besitzt auch die griechische Liturgie des Jacobus[2]), wie die des Marcus[3]), nach dem Vater unser (nachdem der Bischof: ‚Friede Allen', und der Diacon: ‚Neiget eure Häupter' gesprochen), ein Segensgebet, das mit dem Satze: „Herr, Gott, Allmächtiger, der über den Cherubim thront und von den Seraphim verherrlicht wird", beginnt, und in der Liturgie des Jacobus zudem mit den Worten: „Indem ich Sünder mit den Cherubim und Seraphim spreche: das Heilige den Heiligen", schliesst. In der Clementinischen Liturgie recitirt der Bischof nach der Catholica (dem Memento) gleichfalls ein Segensgebet, mit den Worten beginnend: „Gott der Grosse, dessen Name gross ist . . sieh herab auf diese deine Heerde", und nachdem Alle „Amen" gesagt, ruft der Bischof dem Volke zu: „Das Heilige den Heiligen"[4]). Es bedarf nur kleiner Aenderungen, um die spanische Messe dem Ritus dieser alten Liturgien conform zu machen. Fasst man nämlich die Worte: Qui sedes super Cherubim als ein aus den Eingangsworten der Benediction erhaltenes

[1]) Hieron. ep. 18 ad Damas. n. 17. p. 60.
[2]) Probst, Liturgie, S. 312.
[3]) l. c. 332.
[4]) l. c. 273.

Ueberbleibsel, so reiht sich an dieselbe in überraschender Uebereinstimmung mit der alten Liturgie der Ruf ‚Sancta sanctis' an.

Im unmittelbaren Anschlusse an das Obige bemerkt das mozarabische Missale: „Er bedeckt den Kelch und sagt mit lauter Stimme, wenn kein Diakon zugegen ist: Beuget euch zum Segen, der Herr sei mit euch. R. Und mit (deinem) Geiste. Benedictio" (col. 119). Das jetzt folgende Segensgebet ist zwar durchweg eine Benedictio, besitzt aber in jeder Messe eine andere, dem Kirchenjahre entsprechende Fassung. Der Schluss desselben lautet hingegen in allen Formularien gleichmässig: „Durch deine Erbarmung, unser Gott, der du gepriesen seiest und lebest und Alles regierest in Ewigkeit. R. Amen. Der Herr sei mit euch. R. Und mit deinem Geiste" (col. 119).

Die vierte Synode von Toledo (633) schreibt hierüber vor: „Nonnulli sacerdotes post dictam orationem Dominicam statim communicant, et postea benedictionem in populo dant, quod deinceps interdicimus; sed post orationem Dominicam et conjunctionem panis et calicis, benedictio in populum sequatur, et tunc demum corporis et sanguinis Domini sacramentum sumatur, eo videlicet ordine, ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus" (can. 18). Zweifellos wurde demnach ein Segensgebet in der spanischen Messe verrichtet, jedoch nicht überall an derselben Stelle. Auch der Ruf: „Das Heilige den Heiligen" erhielt eine andere Verwendung, das lehren die Worte: Hierauf spricht der Priester still die Oration: „Das Heilige den Heiligen und die Vereinigung des Leibes Jesu Christi sei uns . . zur Vergebung". Der laute Ruf des Bischofes erscheint hier als der Anfang eines stillen Gebetes, in welchem selbst die grammatische Construction fehlerhaft ist. Offenbar sprach in der altspanischen Messe der Bischof vor der Communion: „Das Heilige den Heiligen", später fiel dieser Ruf weg, die Worte desselben verwendete man aber in der angegebenen Weise.

2. Die Vermischung der eucharistischen Partikel mit dem Weine kennt die alte Liturgie nicht. Sie entstand wahrscheinlich dadurch, dass die zu Ende des vierten Jahrhunderts gehaltene Synode von Laodicea den Bischöfen verbot, sich gegenseitig, besonders in der österlichen Zeit, eine Partikel der Eucharistie zuzusenden, welche sie von da an in den Kelch legten. Die Brodbrechung ist hingegen uralt, obwohl Augustinus erstmals so von ihr spricht, dass man annehmen kann, es sei mit ihr ein bestimmtes Ceremoniell verbunden gewesen. Jedenfalls entstand der in dem mozarabischen Missale beschriebene Ritus der Confractio, wie bereits bemerkt, nicht vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts.

Aus diesem und dem früher Bemerkten geht zweifellos hervor, dass die spanische Messe vom Schlusse des Canons bis zur Communion, seit Ende des sechsten Jahrhunderts, viele Veränderungen, sowohl durch Zusätze (Symbolum und Vermischung), als Umstellung (Vater unser), wie durch Umgestaltung (Brodbrechung, Benediction und Sancta sanctis) erfahren hat. Doch enthält das jetzige mozarabische Missale noch Andeutungen und Spuren, aus welchen sich die ursprüngliche spanische Messe reconstruiren lässt. Den nachstehenden Versuch lege ich selbstverständlich den Liturgikern nicht als erwiesenes historisches Factum, aber auch nicht als eine unbegründete Annahme zur Prüfung vor; denn sie stützt sich einerseits auf die mozarabische Messe, andererseits auf die Uebereinstimmung mit der alten Liturgie.

Nachdem der Priester den Canon beendigt, sprach er: „Dominus vobiscum“ und recitirte das Memento für die Lebenden (und Verstorbenen), die Catholica der alten Messe, wie das in der Liturgie des Clemens und Jacobus der Fall ist. Nach derselben brach er die Hostie, der Diacon rief: „Beuget eure Häupter“, und der Priester verrichtete das mit den Worten beginnende Segensgebet (Benedictio): „Gott, der du über den Cherubim thronest“. Dasselbe geschah in der Liturgie des Marcus, Jacobus und Clemens. Das Volk schloss das Gebet mit ‚Amen‘, der Priester wiederholte den Gruss: ‚Dominus vobiscum‘ und rief dann laut: ‚Sancta sanctis‘, ein Verlauf, den die genannten Liturgien gerade so berichten. Nicht anders verhält es sich mit dem sogleich Folgenden (um dieses auch schon hier zu erwähnen). Der Clementinischen Liturgie gemäss wird der 33. Psalm (Gustate et videte) recitirt, während alle Uebrigen communiciren. Cyrill von Jerusalem bemerkt: „Nach diesem höret die Stimme des Psallirenden, der euch mit göttlicher Melodie zur Gemeinschaft der heiligen Mysterien einladet in den Worten: Kostet und sehet, wie gut der Herr ist.“ Aehnlich lautete der Verlauf der alten spanischen Messe.

§. 124.

Communion und Schluss der Messe.

Sobald der Priester, nach der Benediction, den Gruss ‚Dominus vobiscum‘ wiederholt, „spricht der Chor: Kostet und sehet, wie süss der Herr ist, Alleluja, Alleluja, Alleluja. V. Ich preise den Herrn zu aller Zeit, immer ist sein Lob in meinem Munde. R. Alleluja (3mal). V. Er erlöse die Seelen seiner Diener und verlasse keinen der auf ihn Hoffenden. R. Allel. (3 mal). V. Ehre und Ruhm dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste von

Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. R. Allel. (3mal). Bei den Worten: Kostet und sehet, nimmt der Priester die folgende Partikel Gloria 8, hält sie über den Kelch [1]) und verrichtet still das Gebet: Das Himmelsbrod will ich vom Tische des Herrn empfangen und den Namen des Herrn anrufen. Das Memento für die Verstorbenen [2]) sprechend, hält er diese Partikel über den Kelch und sagt: Herr, mein Gott, verleihe, dass ich den Leib und das Blut deines Sohnes unsers Herrn Jesu Christi also empfange, dass ich dadurch die Vergebung aller Sünden zu erlangen und mit deinem h. Geiste erfüllt zu werden verdiene, unser Gott, der du lebst und regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sei gegrüsst für alle Zeit, heiligster Leib Christi, für immer die höchste Süssigkeit. Das Himmelsbrod will ich empfangen und den Namen des Herrn anrufen." „Hier macht er ein Kreuzeszeichen mit der Hostie, geniesst die Partikel, die er in der Hand hat, und bedeckt den Kelch. Sodann sumirt er alle auf der Patene liegenden Partikeln der Ordnung nach, legt die Patene auf den Kelch, reinigt sie sorgfältig mit dem Finger und spricht: Sei gegrüsst für alle Zeit, himmlischer Trank, der du mir vor Allem und über Alles süss bist. (Eine andere Oration:) Der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi bewahre meinen Leib und meine Seele in das ewige Leben. Amen. Hier geniesst er das Blut und spricht unmittelbar darauf: Herr, mein Gott, Vater und Sohn und h. Geist, gib, dass ich dich immer suche und liebe, und durch diese h. Communion, die ich empfangen habe, niemals von dir getrennt werde, denn du bist Gott, und neben dir ist kein anderer in Ewigkeit. Amen." „Der Chor recitirt die ‚Communio'. Gestärkt mit dem Leibe und zugleich dem Blute Christi, sagen wir Geheiligte Gott, dem allmächtigen Vater, Dank, dass wir in dieser Welt in derselben Erquickung und Heiligung verharrend, in der künftigen die Glorie erlangen. R. Amen. Der Priester sagt: Durch deine Barmherzigkeit, unser Gott, der du gepriesen bist und lebst und Alles regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit. R. Amen. Der Herr sei immer mit euch. R. Und mit u. s. w. Der Priester oder Diacon sagt: Die Festlichkeit ist vollbracht im Namen unseres Herrn Jesu Christi; unser Gelübde sei wohlgefällig mit dem Frieden. R. Gott sei Dank. — Die genannte Oration wird in der Mitte des Altares gebetet, und der Priester wendet sich gegen das Volk blos, wenn er spricht: Helfet mir, Brüder, in eueren

---

[1]) Diese Rubriken sind offenbar durch den angegebenen Ritus der Brodbrechung hervorgerufen und darum nicht älter, als dieser.

[2]) Das Memento für die Verstorbenen ist eine um des Parallelismus willen gemachte Nachahmung des Memento für die Lebenden. In dem letzteren oder in der Oration: ‚Liberati a malo' wird bereits den Verstorbenen die Ruhe erbeten.

Gebeten" (col. 120). — Die Recitation des 33. Psalmes unter der Communion ist, wie bemerkt, sehr alt und darum aus der ursprünglichen spanischen Liturgie in die mozarabische übergegangen. Dasselbe gilt von der Danksagung nach der Communion. Die Gebete scheinen insofern ein Merkmal hohen Alters an sich zu tragen, als sie das Kirchenjahr nicht berücksichtigen. In mehreren Messen (z. B. Weihnachten 190, Evangelist Johannes 205) findet dieses in der Postcommunio statt.

2. Diese Riten erhalten durch die Canones spanischer Synoden folgende Ergänzungen. Der die Messe feiernde Priester sollte immer communiciren. Weil einige an Einem Tage mehreremal celebrirende Priester nur bei der letzten Messe die Communion empfingen, verbot dieses die zwölfte Synode von Toledo (681) und befahl, der Priester müsse so oft communiciren, als er das Opfer darbringe (can. 5), und zwar am Altare. Die vierte Synode von Toledo (633) erklärt nämlich, das Sacrament des Leibes und Blutes des Herrn soll vom Celebrans und den Leviten am Altare, vom Clerus im Chor, vom Volke ausserhalb des Chores genommen werden (c. 18). Diese Vorschrift hatte zum Theil schon die zweite Synode von Braga (563) erlassen, indem sie festsetzte, in dem Sanctuarium des Altares dürfen keine Laien, sondern nur Cleriker communiciren (can. 13). Denjenigen aber, welcher die in der Kirche erhaltene Eucharistie nicht genoss, anathematisirte die im Jahre 380 gehaltene Synode von Saragossa; ein Canon, den das im Jahre 400 versammelte toletanische Concil wiederholte, sofern „der wie ein Sacrilegischer behandelt werden soll, welcher die vom Priester empfangene Eucharistie nicht sumirt" (can. 14). Aus diesen beiden Canones kann man mit Recht schliessen, dem Empfänger sei, wie in früheren Jahrhunderten, die Eucharistie in die Hand gegeben worden. Anders verhält es sich dreihundert Jahre später. Der elfte Canon der elften Synode von Toledo (675) gestattete Kranken, die wegen Trockenheit des Mundes das h. Brod nicht geniessen können, den Kelch zu reichen. „Wenn aber ein Gesunder den Leib des Herrn wieder aus dem Munde nimmt, soll er auf immer excommunicirt werden" [1]). „Den Leib des Herrn wieder aus dem Munde nehmen" setzt voraus, dass er dem Communicanten in den Mund gelegt wurde, weswegen dieser Canon das erste sichere Zeugniss dafür wäre, dass dem Empfänger die Eucharistie in den Mund gelegt wurde. Die Sache hat jedoch Bedenken, denn der wörtlich citirte Satz ist nicht eine wörtliche Uebersetzung, sondern Hefele gibt in dieser Weise blos den Sinn des ziemlich umfangreichen Canons wieder. Es heisst in demselben: „Qui optatum suis votis sacrae commu-

[1]) Hefele, C.-G. III. 116.

nionis expetentes viaticum collatam sibi a sacerdote eucharistiam rejecerunt, non quod infidelitate hoc agerent, sed quod praeter Dominici calicis haustum traditam sibi non possint eucharistiam deglutire, non ergo hujusmodi a corpore ecclesiae separandi sunt .. Jam vero quicumque . . corpus Domini absque inevitabili infirmitate projecerit, perpetua communione privetur". Die Worte ‚rejicere' und ‚projicere', in Verbindung mit dem Satze: ‚non possunt eucharistiam deglutire', lassen allerdings kaum eine andere Annahme zu, als dass der Kranke die Eucharistie aus dem Munde nahm, in welchen sie ihm gelegt wurde.

§. 125.

Reconstruction der alten spanischen Messe.

In dem Nachstehenden handelt es sich um den hauptsächlichsten Inhalt und die Aufeinanderfolge der Gebete und Riten, nicht aber etwa um den Wortlaut der Orationen. Dass dieser ungeachtet der Abstammung der spanischen Messe von der römischen von dieser abwich, beweist der Unterschied der beiderseitigen Consecrationsformeln. Wenn selbst in diesem Mittelpunkt der Messe keine wörtliche Uebereinstimmung herrschte, dann um so weniger in den übrigen Theilen. Aber auch von den Orationen des Missale mixtum darf man nicht annehmen, dass sie unverändert aus der apostolischen Messe in dasselbe übergegangen seien, weil das Streben nach Kürze und die Berücksichtigung des Kirchenjahres sie nicht in ihrem alten Bestande liess.

Sobald der Bischof die Cathedra betreten hatte, grüsste er die Gemeinde mit den Worten: ‚Pax vobiscum', worauf ‚Et cum spiritu tuo' geantwortet wurde (oben S. 401). Der Lector begann mit der Lesung aus den Büchern des A. T., an welche sich ein Psalm oder das ‚Canticum trium puerorum' anschloss. Der Subdiacon oder Diacon recitirte die zweite Lesung aus dem Apostolos, die vielleicht mit ‚Alleluja' schloss, das im siebenten Jahrhundert an das Ende der dritten Lesung, die aus dem Evangelium genommen war, verlegt wurde. Meistens trug diese Lection der Diacon vor. (Vgl. oben S. 403.)

Nach der Predigt, über deren Aeusseres Nichts bekannt ist, verrichtete der Diacon und nach ihm der Bischof die Gebete über die Katechumenen (Energumenen) und Büsser. Die ‚Oratio pro catechumenis' wird in derselben Weise, wie das Gebet über die Büsser, verrichtet worden sein. Nachdem sie der Aufforderung des Diacons: „Exite catechumeni", entsprechend, abgetreten waren, führte derselbe die Büsser vor und sprach: „Poenitentes orate, flectite genua Deo. Deprecemur Dominum Deum

nostrum, ut indulgentiam criminum et remissionem peccatorum nobis donare dignetur . . Ut lapsis manum porrigat et praesidium, quod ab eo requiritis, clementer impertiat. . . Ut reminiscentes mala que gessimus, deinceps vitemus insidias inimici, ut quos diaboli persuasione sua ab altario Dei subtraxerat, patrona revocet effusio lachrymarum. Poenitentes, erigite vos completa oratione vestra omnes pari voce indulgentiam a Domino postulemus . .

Episcopus dicat: Te precamur Domine. R. Indulgentia. V. Procedat ab altissimo. R. Indulgentia V. Succurrat nobis miseris. R. Indulgentia. V. Delicta purget omnibus. R. Indulgentia. V. Prestetur poenitentibus. R. Indulgentia. V. Patrona sit lugentibus. R. Indulgentia. V. Errantes fide corrigat. R. Indulgentia. V. Lapsos peccatis erigat. R. Indulgentia. V. Te deprecamur Domine. R. Indulgentia . . (Miss. mixt. p. 428.) Diaconus: Exite poenitentes.

Diac. dicat: Fideles orate, flectite genua Deo. Indulgentiam etc. (cf. oben p. 408). Episc. dicat orationem.

Dicat diaconus: Quomodo astatis pacem facitis.“ Nachdem sich die Gläubigen den Friedenskuss ertheilt und die Opfergaben unter der Recitation eines Psalmes dargebracht hatten, begann der Bischof das Dankgebet (cf. S. 418). Gratia Dei patris omnipotentis, pax ac dilectio D. N. J. Chr. et communicatio Spiritus sancti sit semper cum omnibus. R. Et cum spiritu tuo. Sacerdos: Sursum corda. R. Levamus ad Dominum. S. Deo et Domino nostro Jesu Christo filio Dei, qui est in celis, dignas laudes dignasque gratias referamus. R. Dignum et justum est. Sacerd. dicat: Dignum et justum est, nos tibi gratias agere Domine sancte pater eterne omnipotens Deus per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum. Cujus divinitatis immensitas sic ineffabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis permaneat tota, et in omnibus habitet universa. Non minoratur in minimis, non augetur in magnis. Non concluditur tempore, non adstringitur quantitate. Non initio cepta, non termino finienda[1]). Una divinitas, trina majestas. Natura inseparabilis, persona individua. Deus unus et non solus, unitas triplex, trinitas simplex, sapientia multiplex[2]). Inconfusa conjunctio et indivisa distinctio. Quem unum substantialiter confitemur et trinum personaliter nunciamus, patrem et filium et spiritum sanctum (col. 281[3]). Extendit celum virtute, fundavit aridam sapientia, divisit aquas in-

[1]) In dominico ante jejunium Kalendarum Novembrium col. 649. cf. Const. apost. 8. 12 (Migne col. 1094); Mone, Lateinische und griechische Messen S. 19.

[2]) In octavo Dominico post Epiphanie Domini col. 281. Diese Stelle wurde im vierten oder fünften Jahrhundert formulirt.

[3]) Auch dieser Satz wurde erst im fünften Jahrh. so kurz gefasst.

tellectu, simulque in eis universa creavit. Extremo hominem ad imaginis et similitudinis sue formam constituens spiraculo vite rationalis animavit [1]). Tuis illis gloriosis manibus tractas, limo imaginem divinitatis imponis, vultus fingis, membra discriminas, flatum tui oris inspiras, atque animam ratione secum extante vivificas [2]). Totam tamen ante mundi machinam parans, cunctas futuri orbis delicias coacervas ad quas eum quem tibi amabilem introducas. Ut bonorum omnium copia serviret ocio. Et ut dominum se judicio nosset esse, sed Deo auctori debiturus (debiturum) beatitudinem, non labori. Ponitur lex precepti, ne mens fieret ignara consilii . . Sed quamvis jubentis imperium temeritas plectenda transiret (transierit) et concupiscentie culpam secuta sit mortis pena, rediit tamen in damnatum pietatis affectus [3]). Opus enim tuum sumus, qui nisi per te salvari non possumus. Non perdas, quod tuum est, quibus dedisti rationis naturam, da eternitatis gloriam indefessam [4]). Sic Enoch [5]) perniciosam pravorum execrans vitam, delectabilia paradisi obtinet arva. Sic Noe justitiam servans in opere, rector arce factus est in diluvii tempestate. Sic Habraam divino precepto oboediens, domum reliquit et patriam, amicus Dei effectus beatitudinem obtinet infinitam. Sic Isaac castimonie dono prefulgens in semine suo hereditat omnes gentes. Sic Jacob humilitatis et sufferentie gratia fretus, promissum dilatavit paternum. Sic Joseph prava suadenti objecta repellens, principari meruit in Aegypto. Sic Moyses . . exstitit in miraculorum patratione, dum et Egyptum decem quassit plagis et virga equora divisit rubri maris [6]) . . Cum ergo nos tua larga clementia et per digna Patriarcharum invitat exempla et per prophetarum salubria docet oracula [7]), per rutilantia incarnationis Domini nostri Jesu Christi illustrat miracula [8]). Qui homo factus, quod homo deliquerat, amputavit et in deitate paterna incommutabilis mansit. Qui novissimus Adam effectus in spiritu vivificavit, quos Adam primus mortificaverat damnatione peccati. Denique et per obedientiam eterno Deo nos reconciliavit et patri, quos a consortio beatitudinis transgressio terreni

---

[1]) In quarto Dom. p. octavas Epiphanie Domini col. 261.

[2]) Cf. Const. apost. col. 1097. Mone, a. a. O. 25.

[3]) In primo Dominico post octavam Epiphanie Domini col. 244. cf. Const. ap. col. 1097. Mone S. 20.

[4]) Dominico primo in Quadragesima col. 303. cf. Const. ap. col. 1097. Mone, 28.

[5]) Die gallische Messe führt blos Elias an. Vgl. Mone a. a. O. 36.

[6]) In dominico ante diem cineris col. 286. 287. Der nachfolgende Satz steht an der Spitze dieses Citates. Wir haben ihn aber, wegen der Verbindung mit dem Folgenden, an das Ende gesetzt.

[7]) Const. ap. 1099. Mone 26.

[8]) In dominico ante diem cineris col. 286.

removerat genitoris atque illo singulari remedio incarnationis sue passionisque sanguine innovatam reddidit creaturam . . Quem tecum pater et cum spiritu sancto omnes angeli laudare non cessant, ita dicentes: R. Sanctus, Sanctus, Sanctus [1]).

(Te igitur.) Vere sanctus D. N. J. Chr. filius tuus. Qui repudiata immundorum cogitatione libaminum, simplicem ritum nove sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter hec sacrosancta solemnia innocentiam puram vovere et Deo soli hostiam laudis offerre [2]).

(Hanc igitur oblationem.) Dicato solenniter famulatu, omnipotentiam tuam Domine supplices imploramus, ut concesso nobis sanctorum omnium patrocinio, oblationes populi tui clemens accipias et propitius benedicas. Prestas etiam prosperitatem vivis, refrigerium et quietem fidelibus defunctis [3]).

(Quam oblationem.) Adesto Jesu bone pontifex in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata sumamus per manus s. angeli tui. Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem [4]).

(Unde et memores.) Vitam nostram Domine unigeniti tui mortem votiva confessione promerentes (in) resurrectionem ejus et ascensionem in celis vita indubitata fatemur, vetus quoque rursus ac pro meritis singulos judicaturus reatu licet trepidi, sed tua freti misericordia praestolamur [5]).

(Supra quae propitio.) Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech [6]).

(Supplices te rogamus.) Descendat hic quaeso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tue ex hoc sublimi altario tuo per manus Angeli tui et deferatur in ista solennia Spiritus tuus sanctus, . . qui tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter et vota sanctificet [7]) . . Ut obla-

[1]) In quinto dominico post octavas Epiphanie col. 266. cf. Const. ap. 1101. Mone 20.

[2]) Dom. VI. post Epiph. col. 272.

[3]) Dom. I. p. Epiph. col 244.

[4]) Die vollständige Consecrationsformel ist oben S. 421 aufgenommen.

[5]) Dom. II. p. Epiph. col. 251. Vgl. oben S. 422.

[6]) Fer. II. p. Pascha col. 491. Oben S. 423.

[7]) Fer. II. p. Pasch. col. 491. Diese Worte sind wegen der römischen Oration Supplices hier aufgenommen. Weil aber in ihnen das Wesen

tionem hanc spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis D. N. J. Chr. plena transformatione confirmes. Ut hostia qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur [1]).

(Nobis quoque peccatoribus.) Multe sunt aversiones nostre, quibus impediti a te recessimus, nec oculos ad celum sublevare audemus. Sed tu qui inspicis nos dejici conscientia nostra, alleva nos miseratione gratuita. Ut hoc sacrificium pro delictis nostris miseratus accipiens, ab omni nos crimine propitiatus emundes. Amen [2]).

(Memento vivorum) [3]). Ecclesiam sanctam catholicam etc. (cf. §. 118. S. 416.) Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri (l. c.)

(Communicantes.) Facientes commemorationem beatissimorum Apostolorum et Martyrum etc. (l. c.)

(Memento defunctorum.) Item pro spiritibus pausantium etc. (l. c.) Pater noster.

(Per quem haec omnia.) Te praestante sancte Domine, quia tu hec omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis ac praestas nobis, ut sit benedicta a te Deo nostro in saecula saeculorum. Amen [4]).

(Catholica.) Liberati a malo, confirmati semper in bono tibi servire mereamur Deo ac Domino nostro. Pone Domine finem peccatis nostris, da gaudium tribulatis, prebe redemtionem captivis, sanitatem infirmis, requiemque defunctis. Concede pacem et securitatem in omnibus diebus nostris, frange audaciam inimicorum nostrorum et exaudi Deus orationes servorum tuorum omnium fidelium Christianorum in hac die et in omni tempore. Per D. N. J. Chr. filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus per omnia secula seculorum. Amen [5]).

---

der spanischen Epiklese nicht deutlich genug hervortritt, fügen wir aus der Messe Dom. II. p. Epiph. noch einige bei.

[1]) Dom. II. p. Epiph. col. 250. Vgl. oben S. 424 f.

[2]) In jejunio Kalendarum novembrium col. 654. Oben 426.

[3]) In der mozarabischen Liturgie hatten die Memento und Communicantes ihren Ort vor der Consecration, in der alten spanischen hier, und weil hier die letztere darzustellen versucht wird, erhalten sie diesen Platz. Ob die (S. 440) vor der Consecration stehenden zwei Gebete der alten spanischen Messe angehören und daselbst ihren Platz in derselben hatten, ist sehr zweifelhaft, ich verlegte sie wegen des Parallelismus mit den entsprechenden römischen Orationen dahin.

[4]) Miss. mixt. col. 117. Ob überhaupt und an welchem Orte insbesondere das Vater unser gebetet wurde, lasse ich unentschieden. cf. S. 431.

[5]) Miss. mixt. col. 119. Vgl. oben S. 431. Ist das vielleicht die Doxologie, mit welcher das Dankgebet der alten Liturgie schloss?

Deinde frangat sacerdos eucharistiam . . et dicat alta voce sic, si non fuerit ibi diachonus. Humiliate vos benedictioni. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu. Dominator Domine Deus omnipotens, qui sedes super Cherubim [1]) . . (tibi animarum corporumque cervices inclinavimus). Benedictio vos Domini comitetur ubique sibique vos semper faciat adherere. Amen. Ipse vos benedictione sua salvificet, qui dignatus est plasmare potenter. Amen. Atque ita vos prestet fideliter vivere, ut sanctorum omnium efficiat coheredes. Amen. Per misericordiam ipsius Dei nostri, qui est benedictus et vivit et omnia regit in secula seculorum. Amen. Dominus sit semper vobiscum. Et cum spir. tuo [2]).

(Communio.) Sancta sanctis. Dicat Chorus: Gustate et videte quam suavis est Dominus (p. 119).

(Post Communio.) Refecti Christi corpore et sanguine pariterque [3]) sanctificati Deo patri omnipotenti gratias referamus, ut nos in eadem refectione sanctificationem habentes, hic et in futuro seculo gloriam percipiamus. Amen. Per misericordiam tuam Deus noster qui es benedictus et vivis et omnia regis in secula seculorum. Amen. Dominus sit semper vobiscum. Et cum sp. Dicat presbyter vel diachonus: Solemnia completa sunt in nomine D. N. J. Christi, votum nostrum sit acceptum cum pace. R. Deo gratias [4]).

---

[1]) col. 119. cf. Liturg. Marci. vgl. oben S. 432.

[2]) Dom. III p. Epiph. col. 256.

[3]) So Miss. mixt. Dom. I p. Epiph. col. 246, hingegen col. 120 heisst es: „pariter: quia sanctificati etc.“

[4]) Miss. mixt. col. 120.

Schluss.

Die Darstellung der eucharistischen Feier von ihrer Einsetzung bis auf den Gregorianischen Ritus, dem gemäss sie heute noch celebrirt wird, offenbart die katholische Messe als die una, sancta, catholica et apostolica liturgia, welche, aus dem Einsetzungsacte unter der Leitung des h. Geistes herausgewachsen, einerseits ihrem Wesen nach dieselbe blieb, andererseits in peripherischen Riten sich den Zeitbedürfnissen anpasste.

Alle aus den ersten sieben Jahrhunderten in den veröffentlichten vier Bänden gesammelten Zeugnisse haben jedoch nicht nur den Zweck, zu zeigen, wie man in den genannten Zeiten in allen katholischen Kirchen die Messe feierte, sondern sie liefern für diese Institution auch den Beweis der Wahrheit. Man höre Tertullian. Scheidend, sagt er, sendete Christus die Apostel, die Völker zu lehren und zu taufen. „Diese predigten erst in Judäa, dann zogen sie aus in die Welt, verkündigten die nämliche Lehre den Heiden, und gründeten in jeder Stadt Kirchen, von welchen weiterhin die übrigen die Ableger des Glaubens und den Samen der Lehre entlehnt haben, und noch täglich entlehnen, damit sie Kirchen werden; und dadurch haben auch diese die Eigenschaft apostolischer Kirchen, weil sie Abkömmlinge der apostolischen Kirchen sind. Denn jedes Geschlecht muss nach seinem Ursprunge aufgefasst und gewürdigt werden. Daher, so viele und grosse Kirchen auch sind, ist doch nur Eine, jene von den Aposteln, von der alle stammen. So sind mithin alle die erste und alle apostolisch, indem sie als die eine alle die Einheit erproben. Die Gemeinschaft des Friedens, die Benennung der Bruderschaft, die Bewahrung der Gastfreundschaft, sind Vorrechte, die von keinem anderen Grunde geleitet werden, als der einen Ueberlieferung eines und desselben Glaubens (Sacramenti) [1]). Ebenso kann das (Eine und Gewisse), was Christus von Gott, die Apostel von Christus verkündigt haben, nicht anders erprobt werden, als durch die nämlichen Kirchen, welche die Apostel selbst gestiftet haben. . . Damit ist entschieden, dass jede Lehre, welche mit den apostolischen Mutter- und Stammkirchen des Glaubens im Einklange steht, (conspirat), als Wahrheit angesehen werden müsse, als solche, die festhält, was die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat. . . Wir stehen in Gemeinschaft mit den apostolischen Kirchen, weil keine abweichende Lehre vorhanden ist.“ (l. c. c. 21.) Die Häretiker wendeten dagegen ein, „die Kirchen haben durch

[1]) Tertull. de praescr. haeret. c. 20.

ihre Schuld das von den Aposteln Vorgetragene anders aufgefasst.“ (l. c. c. 27.) „Gesetzt, entgegnet Tertullian, alle Kirchen haben geirrt, der Apostel habe sich getäuscht, da er einigen ein gutes Zeugniss ausstellte, der heilige Geist habe keine in Obhut genommen, um sie in die Wahrheit einzuführen, obgleich dazu gesendet von Christus, dazu erbeten vom Vater, damit er Lehrer der Wahrheit wäre; gesetzt, Gottes Verwalter, Christi Stellvertreter habe sein Amt vernachlässigt, da er unterdessen die Kirchen anders verstehen, anders glauben liess, als er selbst durch die Apostel predigte, ist es auch nur wahrscheinlich, dass so viele und so grosse Kirchen zu Einem Glauben sich verirrt haben? Kein Zufall kann ein einziger unter vielen sein, ein Irrthum in der Lehre der Kirche hätte in mehreren Formen auslaufen müssen. Ausserdem ist, was bei der Vielheit sich als Einheit findet, kein Werk des Irrthums, sondern der Ueberlieferung.“ (l. c. c. 28.)

Die Worte des Apologeten sind auch für die Feier der Eucharistie wie geschaffen. Eine solche Stabilität und Continuität der Ueberlieferung ist nicht das Werk des Irrthums, der seine Kinder alsbald verschlingt, um anders gestaltete an ihre Stelle zu setzen, sondern das Werk der vom h. Geiste geleiteten Kirche, welche Jesus nachfolgt und die Todten ihre Todten begraben lässt. (Matth. 8. 22.)

2. Welche Entwicklung sie noch durchlaufen wird, weiss Gott allein. Ihren Abschluss wird sie aber in der triumphirenden Kirche finden, die herabsteigend von Gott aus dem Himmel, wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ist. (Apoc. 21. 2.) In ihr ist der Weizen nicht mehr mit dem Unkraut vermischt, sondern zu ihr gehören blos Heilige, welche bei dem Hochzeitsmahle des Lammes in glänzend weissem Byssus erscheinen. (l. c. 19, 8. 9.) Als Sieger und Ueberwinder tragen sie Palmzweige in den Händen, und rufen: Lob und Herrlichkeit, Weisheit und Dank, Ehre, Macht und Kraft sei unserm Gott in alle Ewigkeit. Amen. (Apoc. 7. 12.) Kein Schuld-, kein Bittgebet tönt mehr aus ihrer Mitte, das Dankgebet allein steigt zu Gott empor, das sich in dem Trisagion der Engel fortsetzt und welches das Magnificat der Himmelskönigin krönt. Christus selbst ist aber den Heiligen nicht mehr unter den Gestalten von Brod und Wein gegenwärtig, sondern in einem Glanze, der den auf dem Berge Thabor verdunkelt. Ihn schauen und besitzen sie in der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war (Joh. 17. 5.), und diese Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben hat, gibt er auch ihnen, damit sie eins seien, „wie auch wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir.“ (Joh. 17, 22. 23).

O. A. M. D. G.

59387